Cecilia Gatto Trocchi

Storia esoterica d'Italia

PIEMME

Prefazione di Rino Cammilleri

Collana «Le cattedrali del tempo»
a cura di Rino Cammilleri

CECILIA GATTO TROCCHI

STORIA ESOTERICA D'ITALIA

PIEMME

I Edizione 2001

15033 Casale Monferrato (AL) - Via del Carmine, 5
Tel. 0142/3361 - Fax 0142/74223
http://www.edizpiemme.it

Stampa: arti grafiche TSG s.r.l. - Via Mazzini, 4 - Tel. 0141/598516 - Fax 0141/594702 - 14100 Asti

PREFAZIONE

Cosa hanno in comune Henri Bergson, William Gladstone, Madame Curie, Charles Richet, John Ruskin, Lewis Carroll, Arthur Conan Doyle, Cesare Lombroso, Carl Gustav Jung, Flammarion? Sono fior di nomi passati alla storia ciascuno nel proprio campo, scrittori, scienziati, filosofi, politici, medici, astronomi, alcuni di loro vere e proprie pietre miliari campeggianti in ogni enciclopedia e in ogni manuale scolastico che si rispetti. Ebbene, questi signori e signore amavano ritrovarsi tra le pareti ovattate, le luci soffuse delle *abatjour* e le trine di una stanza *fin de siècle-Belle Epoque* della londinese Society for Psychical Research. Attorno a un tavolino a tre gambe. Infatti erano tutti attratti dallo spiritismo. Il nome della Società in questione non tragga in inganno: quel Psychical non va inteso nel senso letterale di «psichico», bensì in quello di «metapsichico», termine introdotto nel 1905 da uno dei frequentatori più affezionati, il fisiologo Charles Richet (che poi verrà insignito del premio Nobel per la scoperta dell'anafilassi). Naturalmente, i personaggi soprelencati erano, all'epoca dei tavolini danzanti, tutti rigorosamente agnostici (quest'ultimo termine ha una paternità insigne, quella di Thomas H. Huxley, che lo coniò nel 1869). E, a quanto si sa, lo rimasero, con l'eccezione di Bergson.

Tra quanti erano partiti dalla "scienza" positiva per approdare ai fantasmi e agli ectoplasmi, c'era un singolare studioso, Alfred Russell Wallace, naturalista e viaggiatore. Indipendentemente da Darwin e in curiosa coincidenza, elaborò una teoria evoluzionistica basata sulla selezione naturale, influenzando il

summentovato Huxley. Sia Wallace che Darwin riconobbero il loro debito con le teorie di Malthus. In più, Wallace era rimasto particolarmente colpito dalle opere del vicario di Plumstead, Baden Powell (padre del fondatore dei boy scout). Quest'ultimo, collaboratore del famoso astronomo John Herschel e del matematico Charles Babbage, cercava di interpretare la Bibbia alla luce della scienza (o, almeno, di quel che si intendeva per "scienza" a quei tempi). Wallace, che da giovane si era interessato (come tutti i positivisti dell'epoca, del resto) di mesmerismo e ipnotismo, giunse così, dopo i quarant'anni, allo sbocco oserei dire obbligato di tutto ciò: lo spiritismo.

Ma a questo punto possiamo anche abbandonare costui al suo destino e rimandare i curiosi alla lettura di un interessante saggio del 1993: *Il cranio di cristallo*, di Giacomo Scarpelli. A noi basta quanto detto per aprire uno spiraglio sul "volto oscuro" della modernità. Già secoli prima, la cosidetta età moderna aveva esordito con un'inusitata fede nella capacità malefica delle streghe, cui era seguita una vera e propria stregomania che era finita nella famigerata caccia a streghe e stregoni. Insospettabili campioni del pensiero scientifico di quel tempo erano più dediti alle arti arcane, all'occultismo, all'esoterismo, alla demonologia, all'alchimia e all'astrologia predittiva che a quanto oggi siamo abituati a considerare «discipline positive». Per esempio, Jean Bodin, teorico dello stato moderno, fu autore di uno dei più spietati trattati di stregomachia e demonomachia della sua epoca. Sempre per esempio, solo in tempi recenti il grande pubblico è stato informato sulle attività "magiche" di Newton (cfr. Michael White, *Newton, l'ultimo mago*, 2001).

L'Illuminismo settecentesco rise di tutto ciò, ma solo per dar credito alle magnetizzazioni di Mesmer, ai riti "egizi" di Cagliostro e all'"immortalità" del sedicente visconte di Saint-Germain. Il Romanticismo ottocentesco, perfettamente in linea, inaugurò la letteratura "horror" e il mito del vampiro. E gli scienziati ritennero assolutamente coerente col progresso interessarsi con la massima serietà di attività medianiche o "spiritualiste", come si diceva allora. Ma anche moltissimi politici e ideologi dediti a tutt'uomo allo smantellamento dell'Ancien Régime e della sua religione vi consacrarono pensose notti. Ne

troverete una pingue carrellata nel libro di Cecilia Gatto Trocchi che state per leggere. Garibaldi? No, lui no. Era troppo tetragono e rocciosamente incredulo per far ballare i tavolini; ma è noto che la famosa Madame Blavatsky, fondatrice della Società Teosofica, caracollava accanto a lui nel Lazio, e in abito maschile, per dare il suo fattivo contributo all'abbattimento dell'odiata "superstizione" papista (pare sia rimasta anche ferita in uno scontro con i pontifici).

Insomma, se la modernità (da intendersi, *cela va sans dire*, non come "mondo moderno" ma come "spirito" del mondo moderno) è caratterizzata soprattutto dal rifiuto della religione tradizionale, pare proprio – per dirla con Massimo Introvigne e il suo *Il cappello del mago* del 1990) – che il Sacro, cacciato dalla porta, sia rientrato dalla finestra sotto forma di Irrazionale. E, per dirla con Gilbert K. Chesterton, che il cielo vuotato di Dio si popola di idoli; chi dice di non credere a niente finisce in realtà col credere a tutto. Oggi, gli idoli della modernità (la Ragione, il Progresso, la Politica, l'Economia, la Scienza) sono in forte crisi di credibilità, e il Terzo Millennio si presenta col volto del Nulla e dello smarrimento prodotto dal cielo finalmente visto, da tutti, vuoto. Non a caso il fenomeno più eclatante dei nostri giorni è il ritorno in grande stile delle religioni tradizionali, cristianesimo e islamismo *in primis*.

Quello che Cecilia Gatto Trocchi racconta e documenta in questo libro dovrebbe essere studiato nelle scuole, perché i giovani imparino a distinguere tra mito e storia, e crescano possibilmente più saggi e avveduti (o, almeno, più informati-meno disinformati) dei loro padri. La mia generazione è stata imbonita, sui banchi scolastici, con quel fantomatico "spirito critico" che, in realtà, si faceva di tutto perché non si sviluppasse mai. Il metodo pedagogico sessantottardo, la "demitizzazione", diede il colpo di grazia finale e la mitologia divenne "di massa". Le generazioni precedenti hanno costruito i monumenti e intitolato le vie a personaggi la cui personalità era molto più complessa (uso un castigato eufemismo) di quanto l'esemplificazione propagandistica ci abbia inculcato. Mi si dirà che c'era da fare la patria, l'unità, la libertà, l'eguaglianza, eccetera, e non si poteva andare troppo per il sottile. E che la grandezza di un politico, di uno

scienziato, di un artista non possono essere offuscate da certe sue private manie. Ma, ormai di mezz'età e di una certa cultura, mi chiedo come si possa scindere il vissuto dal creduto. Si può separare l'arte di un Michelangelo dal di lui essere profondamente cattolico? E un Robespierre avrebbe perseguito la politica che ha perseguito tutta la vita senza la sua personale ossessione per la "virtù"? Sono domande per niente peregrine, tanto che se le sono poste, più autorevolmente, Paul Johnson e Jean-François Revel in due libri del 1989, rispettivamente *Gli intellettuali* e *La conoscenza inutile*. Domande a cui la Chiesa cattolica (ebbene sì, proprio lei) ha risposto da un pezzo, essendo da duemila anni «l'unica istituzione che pensa sul pensiero», come dice il già citato Chesterton. E che, proprio per questo, fa quell'importantissima opera di educazione all'igiene mentale di cui l'umanità ha sempre bisogno. Oggi più che mai. «Il dottore arriva tardi, in quanto decide di fare internare il matto, ma non consiglia alla persona sana i metodi per non impazzire» (G.K. Chesterton, *Perché sono cattolico*, 1994).

RINO CAMMILLERI

INTRODUZIONE

Nell'attuale universo umano razionalizzato e tecnologicamente avanzato, la magia ha ritagliato uno spazio ampio e prestigioso. Le cifre parlano chiaro: due italiani su dieci vanno dai maghi almeno una volta all'anno. Le domande che vengono poste riguardano per il 65% che cosa riserva il futuro, mentre il 35% dei clienti chiede prestazioni più complesse che vanno dall'eliminazione del malocchio al filtro d'amore, dalle pozioni contro le malattie, ai talismani per trovare lavoro, fino alle fatture a morte. Il tutto muove un vertiginoso giro di miliardi.

L'Italia non è un'eccezione; in tutto il mondo occidentale la magia è altrettanto viva che presso i cosiddetti popoli primitivi: nelle metropoli trionfano la cartomanzia, l'occultismo, la medicina alternativa a sfondo magico, lo spiritismo, la mania degli oroscopi, il culto degli ufo e quel movimento a sfondo magico-esoterico che va sotto il nome di *New Age*. I 75.000 operatori "magici" italiani iscritti a ben due sindacati si fanno pubblicità sui giornali e sulle televisioni private, sulle riviste specializzate e su quotidiani che peraltro forniscono ai lettori oroscopi e lettura dei tarocchi.

Le dimensioni culturali collettive non nascono dal nulla. Se anche è evidente un'americanizzazione della cultura di massa (non dimentichiamo che guru, santoni e sciamani sbarcano in Italia dagli Stati Uniti), la passione diffusa per l'esoterismo può vantare degli antenati illustri.

La storia d'Italia è intessuta anche da un filo sotterraneo di interessi per la magia, il sapere occulto, la dimensione sapien-

ziale e misterica; interessi appena mitigati dalla tradizione classica e dal cinismo "machiavellico" che il nostro popolo assorbe con il latte materno (o almeno assorbiva fino a un trentennio fa). Non è quindi immotivata un'indagine sulle radici storiche dell'attuale mania per l'esoterismo, la parapsicologia, l'occultismo. Si potrà così evidenziare un versante insolito nel profilo dei nostri numi tutelari: Garibaldi che presiede e legittima logge esoteriche di ritualità "egizia", Mazzini profeta della reincarnazione e della vita degli extra-terrestri, Massimo D'Azeglio che evoca il fantasma di Cavour, Collodi che racconta con la storia del suo burattino «maraviglioso» le vicende di un'iniziazione misterica, Capuana che chiama lo spirito di Ugo Foscolo per ottenere notizie inedite, Giovanni Amendola che si fa iniziare ai circoli interni della teosofia in cui si affermava che la magia è la vera saggezza spirituale. Vedremo insigni professori e grandi scienziati seguire per mesi e mesi medium isteriche alle prese con gli spiriti e i folletti, poeti e letterati corteggiare Satana (grande depositario del potere occulto), musicisti mettere in scena i sortilegi dell'opera lirica con fate, streghe, Mefistofeli, fantasmi e destini vaticinati da sibille.

So di trattare un argomento fluido, nebuloso, caleidoscopico. Che cosa sono magia ed esoterismo? I contorni sfumati di tali concetti li rendono più adatti a suggestioni ispirate che a ricerche metodiche. Per circoscrivere la mia indagine definirò la magia come l'arte che pretende di sottomettere la natura non per mezzo della tecnologia, bensì attraverso comportamenti rituali, cerimoniali e liturgici che agiscono sul piano del simbolico. Antica quanto la storia dell'umanità, la magia è uno scandalo concettuale che non intende minimamente abbandonare alcune modalità di pensiero dell'uomo comune.

Il termine «esoterismo» fu utilizzato originariamente riguardo ad Aristotele. Il grande razionalista era poco incline a magie e incantesimi: furono dette «esoteriche» (cioè interne) le lezioni e le opere per i suoi studenti paganti, «essoteriche» invece erano le lezioni aperte a tutti. I suoi stessi discepoli erano chiamati «gli esoterici». Strano destino, quello dei nomi. Oggi nei testi alla moda si intende per esoterismo una non meglio identificata *Filosofia Perenne* che mescola l'ermetismo, il pitagori-

smo, la *qabbalah*, le religioni orientali, lo spiritismo (e la sua versione moderna detta *channeling*), l'occultismo e la magia. Nel terzo millennio una rete sempre più vasta di persone è attenta all'ascolto di voci spiritualistiche, misteriche, magiche che non coincidono con la voce dell'ufficialità.

Intendo percorrere a ritroso il cammino che ha permesso a una larga parte della popolazione attuale di aderire a una visione del mondo che non è né scientifica, né religiosa nel senso della tradizione cattolica, evidenziando le vicende culturali di pensatori, artisti e letterati che hanno anticipato la moda dell'odierna visione magica, «acquariana» e incantata della realtà.

Una vasta letteratura *sui generis* presenta principi delle tenebre laureati in università americane, streghe docenti di scienze occulte, veggenti che praticano i rituali di re Salomone e dichiarano di raggiungere i loro scopi con la magia nera, l'esoterismo cosmico e il neopaganesimo. La magia si configura ancora una volta come l'arte del concreto, secondo quanto aveva suggerito Marcel Mauss nel lontano 1940: la gente va dal mago per risolvere problemi quotidiani che riguardano la dura realtà. La magia pretende di essere un "servizio sociale" che copre quella parte di esperienza a rischio che le assicurazioni ancora hanno lasciato libera. Le sette esoteriche a sfondo magico poi si propongono più o meno marcatamente come spazi consacrati in grado di trasformare l'uomo e il mondo, come veri e propri gruppi di guarigione, e se coinvolgono direttamente solo una minoranza di persone pure sono riusciti a creare un *milieu* molto articolato di cultura alternativa condivisa dalla gente comune. Reincarnazione, astrologia, lettura delle carte, parapsicologia, fiducia nei poteri eccezionali di pranoterapeuti e veggenti sono elementi che fanno ormai parte della vita quotidiana; ma al di là del folklore degli stregoni, degli adoratori di Satana e dei santoni taumaturghi, appare evidente all'analisi antropologica che oggi l'esoterismo e la magia trovano nuovi adepti e ottengono una vasta legittimazione. Alla crisi irreversibile delle ideologie politiche, la cultura di massa risponde con un sorprendente interesse per gli spazi interiori, per l'ascolto di voci genericamente spiritualistiche o per meglio dire energetiche. Altrettanto stupefacente è la credenza nell'astrologia: questa antichissi-

ma disciplina occulta gode oggi di un ritrovato prestigio. Il 35% degli italiani ritiene che gli astri abbiano una qualche influenza sulle faccende umane e che la mappa del cielo condizioni alla nascita il carattere e il comportamento delle persone. In tutto l'Occidente si diffondono gruppi esoterici segreti che insegnano a potenziare le capacità magiche e paranormali degli adepti con rituali appropriati, con vere e proprie iniziazioni misteriche. Il disincanto del mondo, la scomparsa della dimensione religiosa socialmente condivisa, la razionalizzazione della società, la cosiddetta *neutralità affettiva* (pilastro della modernizzazione) hanno creato un vuoto abissale nell'immaginario della gente comune che vive, soffre, muore e vuol sapere il senso di tutto ciò.

«Credo nell'astrologia perché ho smesso di credere in Dio» mi ha risposto il 43% di intervistati durante la mia inchiesta. In un mondo secolarizzato il richiamo della magia riaffiora continuamente e il fascino dell'occulto si rinnova con successo.

Peccato che oggi i rappresentanti del pensiero esoterico non abbiano né il prestigio né l'autorevolezza culturale che avevano i dotti teorici dell'ermetismo, dell'alchimia e dell'astrologia nelle raffinate corti del Rinascimento, o gli artisti *fin de siècle*. Oggi la magia, anche se assolve una funzione consolatoria e talvolta sortisce effetti psicosomatici non trascurabili, pure spinge i veggenti e i loro clienti in regioni nebulose di menzogne condivise, che nulla hanno a che fare con la spiritualità. Incapace di pensare al mistero, la magia odierna pretende di dissolverlo, intervenendo sulla realtà con riti, cerimonie, talismani, sortilegi che alimentano nel mago e nei suoi seguaci una bugiarda onnipotenza. La magia non ha più l'aspetto tenebroso che poteva avere fino alle soglie dell'età moderna, anzi pretende legittimazione dalla scienza o meglio da una particolare scienza «di confine» che non si sa con esattezza che cosa sia. La visione energetica della realtà che fa riferimento a fluidi, vibrazioni, potenze o forze occulte crede di potersi uniformare alla visione scientifica della realtà. I maghi confondono le loro vibrazioni con gli isotopi dell'uranio e sono convinti che l'energia che permea tutto l'universo sia l'equivalente metafisico di Dio. Il nuovo magismo è ampiamente accettato da una cosiddetta cultura di sinistra la quale, attraverso l'alchimia e l'occultismo, cerca quella palingenesi dell'uomo e del mondo che l'ideologia non ha compiuto. Bisogna aggiungere a queste tematiche l'isolamento dei soggetti nelle metropoli, la mancanza di punti di riferimento certi, la crisi della psicoanalisi (ormai diventata un argomento da rotocalco scandalistico) e il gioco dei maghi e degli indovini è fatto. Magia e occultismo sono in linea con la modernità. Il monoteismo della tradizione giudaico-cristiana si dissolve in una mitologia di seconda mano e il contenuto piattamente "naturale" delle incursioni nel sovrannaturale è una spia della loro omologia con la modernità. Gli esoterici e gli occultisti nostrani sono materialisti nel senso più profondo della parola: ciò che è a loro più lontano è il concetto di trascendenza. Nelle loro visioni del mondo si esercita il trionfo del binomio materia-energia del mondo fisico: parlano di entità materiali, anche se via via più sottili, di cui l'anima sarebbe la più rarefatta; parlano del potere della mente che è energetico; parlano del fluido che esce dalle mani e che definiscono bio-energia. L'occultismo contemporaneo è il segno della regressione della coscienza che ha perduto la forza di pensare il mistero e contemporaneamente di accettare la realtà oggettiva: invece di differenziare l'uno dall'altro, l'occultismo li mescola arbitrariamente. Questa panacea inferiore denuncia una sete condivisa di conoscenza e di giustificazione del reale da cui la cultura ufficiale sembra escludere la gente comune. Le aspirazioni alla conoscenza non sono soddisfatte dall'esoterismo: le rivelazioni spettacolari date dopo anni di percorso iniziatico noioso e melenso non vanno al di là di una bizzarra poltiglia culturale di cui ogni storico delle religioni può rintracciare agevolmente le fonti, anche senza illuminazioni particolari. Occorre distinguere da una parte la miseria culturale dei moderni maestri di salvezza, dall'altra l'emergenza di effettive istanze psicologiche, etiche, sociali di coloro che seguono la magia, o che fruiscono sistematicamente di prestazioni degli occultisti. Emerge il desiderio del reincantamento del mondo, di una rivalutazione del soggetto, di un'autorealizzazione totale e soprattutto del ripristino della *communitas*. I gruppi a sfondo magico si reggono sul bisogno di aggregazione, mai così forte nella nostra specie umana come da quando si è

determinato uno stile di vita basato sull'isolamento urbano e su una generica e piatta elargizione di servizi sociali. La moda della magia e dell'occultismo non è un relitto del passato, ma uno dei valori dominanti del mondo presente e una grave ipoteca del futuro. In questo panorama variegato e inquietante sorgono e si diffondono gruppi a sfondo magico che pur nella loro eterogeneità propongono linee programmatiche in cui ricorrono vari luoghi comuni fortemente condivisi.

I vari gruppi propongono un'antropologia alternativa, in cui l'uomo è visto come un essere privilegiato che ha un potenziale enorme di energia psichica che può usare a scopi magici, cioè adatti a cambiare il corso naturale degli eventi. Allo stesso modo i seguaci della magia propongono una cosmologia alternativa in cui domina l'idea dell'emanazione: un'energia primitiva forse di natura divina ha originato la materia per emanazione. Da questo deriva il destino dell'anima che risente fortemente del *romanzo gnostico*. Essendo l'anima una parte dell'energia del cosmo, dopo la morte è costretta a reincarnarsi. Le dottrine esoteriche attuali presentano aspetti sincretici incongrui, sintesi a volte arbitrarie di dottrine arcaiche a cui si mescolano innovazioni superficiali. Le teorie e gli *auctores* più saccheggiati sono Platone e il neoplatonismo, lo gnosticismo (che, già complesso da parte sua, diventa un guazzabuglio quasi incomprensibile), l'ermetismo e la sua sintesi rinascimentale, la *qabbalah* (mistica ebraica di cui ben pochi esoterici conoscono i testi), l'alchimia, l'astrologia, la mitologia di tùtto il mondo. Punti di riferimento sono parimenti gli occultisti dell'Ottocento e del Novecento da Eliphas Lévi a Madame Blavatsky, da Gurdjieff ad Aleister Crowley, da Rudolph Steiner a Giuliano Kremmerz; inoltre un cospicuo apporto alla magia contemporanea è dato dalle religioni orientali. Un altro elemento in comune ai gruppi magico-esoterici è un rituale di iniziazione per i nuovi adepti, rituale che può essere appena accennato o estremamente elaborato e complesso come quello dell'Ordo Templi Orientis o di altri gruppi segreti. La visione magica pretende di incantare nuovamente il mondo, a cui si attribuisce un'anima cosmica, come memoria ancestrale e come forma embrionale di coscienza. Coloro che seguono tali teorie credono in una progressiva

evoluzione del potenziale magico umano e in una completa riconquista personale della natura divina.

Assistere oggi a una riunione di uno dei tanti gruppetti a sfondo magico che pullulano in Italia è un'esperienza a dir poco stupefacente. Per chi come me perlustra le terre della magia da più di dieci anni, un elemento si impone come vistosamente emergente: l'occultismo è diventato una sorta di religione *pop*, buona per tutte le stagioni, dominata dall'ignoranza e dalla presunzione. Già René Guénon aveva smontato i cosiddetti gruppi occultistici ed esoterici del primo Novecento: dalla Società Teosofica a Papus, da diverse logge neospiritualiste agli pseudo-rosacroce. Considerandosi un iniziato e parlando in nome della vera tradizione esoterica, Guénon negava l'autenticità del cosiddetto occultismo moderno occidentale e negava anche la capacità dell'uomo di oggi di entrare in contatto con organizzazioni esoteriche valide. Il suo pessimismo arrivava al punto di considerare l'intero mondo occidentale ormai perduto per la visione spiritualistica della realtà: si doveva attendere la totale dissoluzione delle coscienze affinché qualcosa di nuovo potesse realmente nascere. Guénon si convertì all'islamismo convinto che la spiritualità e la religiosità non potessero radicarsi nel nostro mondo troppo meccanicistico e tecnologico, ma dominato anche dall'ignoranza e dalla superficialità[1].

C. G. T.

1 Ringrazio sentitamente il professor Giulio Ferroni per i preziosi suggerimenti.

Capitolo Primo

IL REGNO D'ITALIA, L'OCCULTISMO E LE SUE RADICI

Agli studiosi di storia patria è noto il laicismo e l'anticlericalismo delle classi dirigenti che hanno guidato l'Italia dopo l'unità e lo stretto rapporto che tali classi hanno avuto con la massoneria, aggregazione polimorfa, caratterizzata da vari elementi differenziati e da molte anime. È certo che il grande revival ottocentesco dell'occultismo e dell'esoterismo nacque in seno ai riti massonici di alto grado, carichi di contenuto magico e mistico.

I riti «come organismi massonici autonomi aventi diverse strutture iniziatico-gradualistiche, si richiamano nei vari gradi al ricordo o all'attualità di altre istituzioni iniziatiche»[1]. Si ebbero così tra il Settecento e l'Ottocento riti che si richiamarono sia a molteplici istituzioni misteriche a carattere esoterico, come le scuole pitagoriche, platoniche, qabbalistiche, alchimistiche, gnostiche, rosacrociane, sia a ordini cavallereschi, come i famosi Templari[2]. Malgrado il parere contrario del Bonvicini sembrerebbe che tali operazioni di fondazione iniziatica siano state una sorta di archeologia mitica che reinventava credenze e istituzioni desuete, tentando di fornire strumenti di ricerca speculativa attraverso l'esoterismo e l'occultismo.

Anche chi contesta le origini "mitiche" della massoneria non

[1] E. Bonvicini, *La massoneria nella storia*, in *La Libera Muratoria*, SugarCo, Milano 1978, p. 178.

[2] Cfr. *ibid.* Lo stesso Aldo A. Mola, razionaleggiante e *criptico*, riconosce al massone J.C. Bode (iniziatore di Goethe e di Herder) il fatto di aver diffuso la leggenda, anzi «la sublime mistificazione dei Superiori Incogniti», cfr. A.A. Mola, *Storia della Massoneria in Italia*, Bompiani, Milano 1992, p. 45.

può non citare autori che fanno risalire l'istituzione della Libera Muratoria ad Adamo, agli Atlantidi, a Ermete Trismegisto, ai re di Babilonia, ai Magi, a Salomone[3].

Gli *auctores* sono concordi nell'identificare una tradizione presente «nelle civiltà dell'Indo, dell'Eufrate, del Nilo, delle rive del Mediterraneo e nelle terre dei Celtici» che postula «una unità creativa e un concetto animistico di divinità nell'uomo»[4]. Tale concetto fu tradotto in simboli e affidato a una società iniziatica, gradualistica e segreta, mentre al volgo si propinava una versione *essoterica* dogmatica e chiesastica. La massoneria postula così una tradizione primordiale (a-filologica direbbe Benedetto Croce) a carattere iniziatico-spirituale, perdurante nel tempo, spesso gestita da maestri occulti e segreti. Tali tematiche, più o meno articolate, sono equivalenti dal Settecento ai giorni nostri. Secondo alcuni autori fu Elias Ashmole (1646) che gettò le basi della leggenda che faceva risalire le origini della massoneria al re Salomone e al suo mitico architetto Hiram[5]. A.M. Ramsay (1733) collegò la massoneria ai Templari, mentre altri autori affermano una derivazione dalle gilde dei muratori (o dei fabbri) dotati di esclusivi segreti del mestiere[6].

La massoneria esoterica si manifesta così sincretica e gnostica. Il sincretismo è palese persino nelle strutture simboliche: nel rituale del XXXII grado del Rito Scozzese nella «cripta» sono poste le statue di Confucio, Zarathustra, Buddha, Mosè, Ermete Trismegisto, Platone, Gesù, Maometto e una stella per «Colui di domani». Si presuppone così una catena ermetica che mai si sarebbe spezzata nell'ambito di una religione universale simile a quella proposta dall'attuale New Age[7]. Lo gnosticismo

[3] Cfr. E. Bonvicini, *op. cit.*, p. 155. Esempio tipico di letteratura iniziatica è l'opera di A. Reghini, *Le parole sacre e di passo sui primi tre gradi e il massimo mistero massonico*, Atanòr, Roma 1922.

[4] E. Bonvicini, *op. cit.*, p. 155.

[5] Per la "vera" storia di Ashmole cfr. F. Yates, *L'Illuminismo dei Rosa-Croce*, Einaudi, Torino 1976, p. 245.

[6] Per Ramsay cfr. A.A. Mola, *op. cit.*, p. 37. Cfr. anche V. Vanni, *Riflessioni sulla storia di alcuni simboli massonici nel quadro della simbologia universale*, in «Ars Regia» 10 (gennaio-febbraio 1993), pp. 4-13.

[7] La New Age (maschile o femminile che sia) è un movimento eterogeneo che mescola dottrine e pratiche genericamente spiritualiste. Cfr. J. Vernette, *Il New Age*, Edizioni Paoline, Milano 1992.

è richiamato di continuo come l'alchimia e l'ermetismo. René Guénon dice espressamente che la «gnosi è l'essenza e il midollo della massoneria. Per gnosi bisogna intendere la conoscenza tradizionale che costituisce il fondo comune di tutte le iniziazioni e le cui dottrine e simboli si sono trasmessi dalla più lontana antichità ai giorni nostri, attraverso tutte le fratellanze segrete la cui lunga catena non si è mai interrotta»[8]. Guénon continua affermando che «l'iniziazione massonica si ricollega alla Grande Arte, all'Arte Sacerdotale e Regale degli antichi iniziati»[9]. Per Guénon il più importante filosofo gnostico, Basilio Valentino, già aveva adottato come simboli ermetici gli utensili che caratterizzarono i Muratori costruttori. Egli contesta che siano stati Ashmole e Ramsey a inventare gli alti gradi che comunque presentano i «caratteri di una composizione fittizia, artificiale, inventata di sana pianta»[10].

Nella massoneria esoterica settecentesca i due riti più studiati sono stati il sistema detto «Stretta Osservanza Templare», creato dal barone Carl von Hund verso il 1750, e il «Rito degli Eletti Coen», istituito in Francia da Martines de Pasqually intorno al 1758. Il primo è presentato come una filiazione dell'Ordine monastico-cavalleresco del Tempio, fondato nel 1119, e nel 1314 distrutto dopo una feroce persecuzione dal re di Francia Filippo il Bello. L'Ordine di Carl von Hund legittimò la nascita di ulteriori ordini templari che punteggiarono della loro presenza il tardo Ottocento. Il Sistema degli Eletti di Coen, (solo marginalmente massonico) ebbe una vocazione teurgica e un rituale magico operativo. Un altro ordine che influenzò, almeno per la sua terminologia, l'esoterismo ottocentesco, fu l'Ordine della Rosacroce d'Oro, costituito nel 1770 in Germania, che unitosi ad altre logge e circoli prese il nome di «Rosacroce d'Oro di antico sistema». Alla salita al trono di Federico Guglielmo II che ne faceva parte, l'Ordine entrò in un sonno definitivo, ma le sue pubblicazioni furono fra le più importanti dell'esoterismo di fine Settecento[11]. Contempora-

[8] R. Guénon, *Studi sulla Massoneria* (1910), Basaia ed., Roma 1983, p. 3.

[9] *Ibid.*, p. 5.

[10] *Ibid.*, p. 13.

[11] A. Faivre, *L'esoterismo. Storia e significati*, SugarCo, Milano 1993, p. 100. Cfr. an-

neamente l'esoterismo a sfondo massonico influenzò esponenti dell'arte e della letteratura come Goethe, che nel *Serpente verde*[12] (1875) propone una favola iniziatica dell'esoterismo massonico, oltre a Hoffmann, Novalis e Jean Paul. Nel solco massonico il *Flauto magico* di Mozart è tra le opere più significative.

Al di là della massoneria circolava tra artisti e poeti una tendenza spiritualista e vaticinante: basti citare William Blake, poeta, pittore e cantore dell'immaginazione creatrice che bruciò nel crogiolo alchemico del suo genio gli apporti più vari dell'ermetismo di Swedenborg, trasmutandoli in una folgorante opera ermetica che, se pur rientra pienamente nell'esoterismo, sfugge a qualsiasi classificazione[13]. Tra l'immaginario preromantico e l'atteggiamento mentale esoterico si instaurò una "complicità naturale": mentre il filone occulto procedeva attraverso esplicite elaborazioni, la sensibilità romantica assorbì e fece propria una visione dell'uomo e del mondo spiritualistica. La *Naturphilosophie* di Schelling riportò in primo piano tematiche "rinascimentali" come la concezione della natura (la grande rimossa del cristianesimo o meglio del neoplatonismo cristiano) come testo da decifrare attraverso corrispondenze, in quanto intessuto di implicazioni simboliche, e la visione dell'universo "plurale" visto come un tutto animato da polarità dinamiche[14]. Infine tornò di moda la considerazione che la materia sia "abitata" da uno spirito e che vi sia fondamentale identità tra spirito e natura. I temi della New Age sono già impliciti nella *Naturphilosophie* come il concetto base di un approccio *olistico* (totalizzante) all'uomo, alla materia e allo spirito. Il romanticismo fa proprio il mito fondante della caduta e della reintegrazione che pervade arte, letteratura e musica fino a Maeterlinck[15] e a Debussy.

che le contestazioni di R. Guénon, *op. cit.*, p. 55. Per Guénon (che negava legittimità ai gruppi occulti, dalla teosofia della Blavatsky a Papus e ai vari Rosacroce) solo in un ramo della massoneria si conservavano elementi di una tradizione occulta che nessuno più conosceva. Cfr. M. Eliade, *Occultismo, stregoneria e mode culturali*, Sansoni, Firenze 1982, p. 73.

[12] Cfr. J.W. Goethe, *Il serpente verde*, Bastogi, Foggia 1995.

[13] A. Faivre, *op. cit.*, p. 106.

[14] *Ibid.*, p. 108. Schelling era appassionato di mesmerismo e di sonno magnetico.

[15] Cfr. *infra*, pp. 158 ss.

Al di là di un influsso esoterico o più genericamente "spiritualistico" non cristiano, vediamo sorgere nella seconda metà dell'Ottocento, parallelamente alla massoneria degli alti gradi, altri movimenti esoterici che costellano delle proprie fantasiose presenze l'Europa e gli Stati Uniti d'America, (dove per esempio Pascal B. Randolph fondò l'Ordine Rosacrociano d'America). In Europa sorse la Società Rosacrociana in Anglia, derivata dalla massoneria regolare, che comportava alti gradi ispirati a quelli della Rosacroce d'Oro del Settecento; in seguito la Rosacroce qabbalista fondata da Péladan e Guaïta, l'Ordine Martinista di Papus, la stessa teosofia di madame Blavatsky nacquero nell'humus culturale della massoneria dei riti. In Italia la situazione non è dissimile, e se il grande filone dell'occultismo prese nuovo vigore attraverso il magnetismo e lo spiritismo, ambedue si inserirono nel libero pensiero anticlericale, laico e massonico. Una parte della cultura massonica potenziò lo spiritismo, l'occultismo e l'immaginario magico[16]. Del resto, per tradizione, nella massoneria accanto ai gruppi razionalisti si agitavano interessi mistici che ricercavano la soluzione dei problemi conoscitivi, filosofici ed esistenziali nei culti esoterici. Gruppi e interessi si intersecarono, si mescolarono, e talvolta si manifestarono congiunti in una stessa persona[17]. Tale humus culturale aveva un risvolto internazionale fondato sui continui apporti di una popolazione cosmopolita (massoni ispirati, spiritisti e medium giravano il mondo per dare dimostrazione della loro capacità) che non soltanto proponeva tematiche spirituali, ma anche progetti politici. È soprattutto in Inghilterra che accanto a uno spiritismo dell'aristocrazia e dell'alta borghesia crebbe uno spiritismo plebeo che si intrecciò con il socialismo in modo così indissolubile che i due movimenti talvolta si distinguevano a stento[18]. Come ha sostenuto Barrow, grazie allo spiritismo «potevate aspettarvi il vostro avvio *nel* socialismo dopo la vostra morte fisica a prescindere dal consi-

[16] A.A. Mola considera l'esoterismo marginalmente. Cfr. *Un Gran Maestro gnostico concorda il Vangelo di Giovanni*, in A.A. Mola, *op. cit.*, pp. 677-684.

[17] Cfr. C. Francovich, *Storia della massoneria in Italia dalle origini alla Rivoluzione Francese*, La Nuova Italia, Firenze 1984, p. 29.

[18] Cfr. M. Introvigne, *Il cappello del mago*, SugarCo, Milano 1990, p. 55.

derare o meno l'arrivo *del* socialismo sulla terra come imminente»[19]. Sembrò a molti studiosi che gli spiriti insegnassero il socialismo giacché avevano gli stessi nemici della classe proletaria: i ricchi e i preti. Non è nemmeno provato che l'emergere del marxismo abbia rotto l'alleanza tra socialismo e spiritismo. Non va dimenticato che Bakunin, il fondatore dell'anarchismo, fu iniziato nella massoneria dei riti da Giuseppe Garibaldi a Caprera, come Fratello di XXX grado[20]. Del resto un rapporto tra il marxismo e l'esoterismo è stato proposto recentemente da Giorgio Galli che ha evidenziato elementi di un linguaggio occulto nel Manifesto del Partito Comunista[21].

In Italia l'occultismo si era inserito con varie articolazioni nel libero pensiero protetto da casa Savoia. Torino era stata la sede di una lunga e animata disputa fra i fautori e i detrattori delle credenze sul demonio, disputa scaturita in seguito al caso di possessione di una donna. Nel 1856 nella capitale sabauda venne costituita una società spiritica che aveva fra i suoi appartenenti il vice presidente della Camera dei Deputati, Gaetano

19 Citato in INTROVIGNE, *op cit.*

20 Cfr. A.A. MOLA, *op. cit.*, p. 116. Pare che anche Bakunin esaltasse Satana. Cfr. G. GALLI, *La politica e i maghi*, Rizzoli, Milano 1995, p. 171.

21 L. PARINETTO, in *Faust e Marx, metafore alchemiche e critica dell'economia politica*, Pellicani, Roma 1989, sosteneva che il filosofo di Treviri fosse dedito all'alchimia, partendo dagli scritti del pastore Wurmbrand che ipotizzò una formazione satanica del giovane Marx su basi labili che tuttavia consentono qualche riflessione. Wurmbrand, nato nel 1909 a Bucarest, ateo e marxista, si convertì al luteranesimo nel 1935 dopo una grave malattia. Arrestato dal regime comunista emigrò negli Stati Uniti nel 1965. Nel testo *Was Karl Marx a satanist?* (tradotto in Italia nel 1979 dalle Edizioni Paoline), si parla degli iniziatori di Marx ai misteri del satanismo e si aggiunge che l'aspetto esteriore di Marx era tipico degli adepti di una tal Johanna Southcott, sacerdotessa di una setta stravagante che pretendeva di essere in relazione col demonio Shilon. Il testo segnala che rivoluzionari e socialisti come Bakunin e Proudhon esaltavano Satana. Anche se la documentazione sul preteso satanismo di Marx si riduce alla citazione di alcuni versi giovanili, fa riflettere il fatto che la cameriera di Marx affermasse che costui recitava una preghiera misteriosa (forse una pratica magica). Inoltre il figlio di Marx si rivolgeva al padre chiamandolo «mio caro diavolo», la moglie lo definiva «gran sacerdote vescovo delle anime». Certamente i poemetti giovanili di Karl Marx appartengono a quella corrente satanica che avremo modo di considerare. Giorgio Galli presenta un'accurata relazione di J. DERRIDA, *Spettri di Marx*, Cortina, Milano 1994, in cui l'autore parte dallo «spettro» che si aggira per l'Europa – lo spettro del comunismo – per esaminare in chiave esoterica e spiritista (ancorché soltanto letteraria) la posizione di Marx. Cfr. G. GALLI, *op. cit.*, pp. 171-176. M. Introvigne, contesta a sua volta WURMBRAND nel cui lavoro, *Indagine sul satanismo*, Mondadori, Milano 1994, p. 62, trova molte «inesattezze».

De Marchi, scienziati, professionisti ed esponenti di casati illustri. Presidente dell'associazione venne eletto lo *spirito* che dettava al medium Soffietti comunicazioni dall'aldilà. Successivamente comparvero gli «Annali dello Spiritismo» diretti da Errico Dalmazzo (alias Teofilo Corani) e poi da Vincenzo Scarpa, decorato da Vittorio Emanuele II e diretto collaboratore di Cavour. Lo stesso Cavour che aveva protetto gli spiritisti in vita si manifestò come fantasma in varie occasioni costringendo per esempio Massimo D'Azeglio a faticosi esercizi.

I gruppi spiritici tentarono di trovare nelle pieghe della storia e tra i personaggi famosi esempi inconfutabili di una continuità spiritica fra passato e presente. Alcuni studiosi si affannarono a riscrivere la storia delle manifestazioni soprannaturali nel passato in chiave spiritista cosultando le opere degli scrittori greci e latini, i libri dell'Antico Testamento, i testi classici del mondo orientale, mentre altri si dedicarono a scovare aneddoti curiosi riguardanti personaggi di fama secolare come Lorenzo de' Medici o Francesco Petrarca. A quest'ultimo viene attribuito un sogno profetico, un contatto spiritico con il quale previde la morte del suo amico Giacomo Colonna, vescovo di Guascogna[22].

Garibaldi, che ebbe un ruolo di rilievo nell'esoterismo italiano, si interessò attivamente sia allo spiritismo, sia alla massoneria dei riti, partecipando all'Ordine Riformato di Memphis in cui era iscritto anche Charles Longuet, genero di Marx, e di cui facevano parte figure di rivoluzionari inglesi e francesi. L'appartenenza di Garibardi a tale rito come membro d'onore sembra stata l'inizio della sua carriera «egiziana»[23]. Nel 1881 Garibaldi – coinvolto in vari movimenti spiritici e magici del tempo – riunì due opposte fazioni all'interno dei riti di Memphis. L'eroe dei due mondi, «Primo Massone d'Italia», si fece nominare Gran Jerofante della massoneria egiziana, riconosciuta da Yarker e da alcuni gruppi americani, dando l'impressione di aver riunificato non solo il Memphis nel suo interno, ma anche il Memphis con il Misraim, al punto che da allora l'espres-

22 Cfr. M. BIONDI, *Tavoli e medium. Storia dello spiritismo in Italia*, Gremese, Roma 1988, p. 33.

23 M. INTROVIGNE, *Il cappello del mago*, cit., p. 166.

sione «Memphis e Misraim» divenne comune[24]. La cultura magica attraversò trasversalmente tutta la storia del tardo Ottocento e prese posizione per le riforme, le rivoluzioni e l'emancipazione. Non dobbiamo dimenticare che gli spiritisti e gli occultisti parteciparono a bandiere spiegate alla maggiore manifestazione anticlericale del secolo, l'Anticoncilio di Napoli del 1869 per il quale Giosue Carducci ristampò il suo *A Satana*, inno giovanile che divenne la bibbia del libero pensiero. Vedremo come Giuseppe Mazzini, "l'apostolo" dell'unità d'Italia, elaborò un pensiero religioso che in alcuni casi anticipò elementi spiritualistici in voga nell'attuale New Age.

Come osserva A. Grippo, «nel salotto buono della borghesia italiana si incontrarono così liberali, progressisti, socialisti, illuministi e naturalmente massoni: tutti impegnati tra una seduta spiritica e una levitazione a farsi propugnatori presso il popolo rozzo, la massa ignorante, del nuovo verbo di verità»[25].

24 INTROVIGNE, *op. cit.*, p. 167. Il rito "egiziano" introdotto dalla Francia è a sfondo pagano, e recupera una supposta sapienza misterica egizia assimilando Thot a Ermete-Mercurio. A.A. Mola dà le varie imprese massoniche di Garibaldi anche all'interno del rito scozzese. Nel 1862 l'eroe fece iniziare l'intero stato maggiore della spedizione «Roma o morte» (cfr. MOLA, *op. cit.*, p. 818). Afferma G. Ventura che «nel 1881 il Memphis e anche il sedicente Misraim del Pessina proclamarono Gran Hyerophante generale Giuseppe Garibaldi» che già nel 1876 era stato nominato Gran Maestro Onorario dallo Jerofante «egiziano» Zola. (Cfr. G. VENTURA, *I Riti Massonici di Memphis e Misraim*, Brancato, Catania 1991, p. 86 e nota p. 97).

25 A. GRIPPO, *L'avanguardia esoterica*, Literalia, Potenza 1997, p. 22.

Capitolo Secondo

MAZZINI PROFETA DELLA REINCARNAZIONE

Quando seppi che la Scuola Scientifica Basilio (uno dei culti spiritisti più noti e diffusi in Argentina e in Europa) aveva dedicato la sua filiale italiana di Torino alle cure del fantasma di Giuseppe Mazzini, pensai che questa scelta era decisamente appropriata. Uno dei più insigni padri della patria continua a ispirare movimenti esoterici e fervide attività spiritualistiche genericamente «acquariane»[1] che stanno caratterizzando la fine del secondo millennio. Ho ricevuto una lettera da una maestra elementare di Terracina la quale si proclama senza alcun problema una reincarnazione di Giuseppe Mazzini ed evidenzia nel pensatore politico un veggente, le cui idee profetiche si stanno avverando nell'Italia contemporanea. La maestra cita una frase emblematica del pensatore genovese che così suona: «Il perfezionamento dell'individuo si compie di esistenza in esistenza, più o meno rapidamente a seconda delle opere nostre»[2]. È senz'altro vero che più volte Mazzini allude alla sua fede «nella serie delle esistenze che costituiscono la vita [...] nella trasformazione del corpo – che non è se non lo strumento dato al lavoro da compiersi – a seconda

1 Tali attività fanno riferimento all'Età dell'Acquario o New Age, epoca dominata dall'esoterismo, dallo spiritualismo e dalla sensibilità magica.

2 La convinzione di essere una reincarnazione di Mazzini è riportata nel testo di G. ANTONUCCI - A. COPPOLA, *Il telefono viola*, Eleuthera, Terracina 1996, p. 106, in cui la maestra elementare Marisa Giupponi afferma: «Io vidi un moderno Risorgimento con me come protagonista». Il fatto esula da problemi esclusivamente psichici, in quanto è condiviso da vari gruppi «acquariani».

del progresso dell'io e della missione che deve seguire la nostra esistenza dell'oggi»[3].

Mazzini non si lascia sfuggire nemmeno la potenza degli angeli (e non in senso swedenbordiano e non cattolico) quando afferma in *Pensieri*: «Gli angioli sono le anime dei giusti vissuti nell'amore e nel sacrificio e morti nell'amore e nella speranza» anticipando un tema caro all'attuale New Age che fa degli angeli gli spiriti dei morti, in netto contrasto con l'angelologia cristiana[4]. La nostra maestra di Terracina non è la sola a identificare in Mazzini un iniziato che fece della vita politica un'alta missione di tipo spiritualistico. Leggo nel testo di Giuseppe Macaluso, «apostolo di verità» e vice-presidente dell'associazione mazziniana *Pensiero e Azione*, continui riferimenti all'eroe nazionale genovese. Il titolo del lavoro è estremamente indicativo: *Dante, Foscolo, Mazzini e la tradizione iniziatica*[5]. Macaluso parte da un'espressione del Mazzini nella quale si afferma: «Nei periodi di transizione ci si stringe al core con raddoppiamento d'affetto l'immagine d'uno od altro dei potenti caduti, oggi Bacone e Dante. È quello uno sforzo supremo per afferrare, quasi a guidarsi, il filo della tradizione prima di avventurarsi nelle terre ignote dell'avvenire. A quei giganti del pensiero i sommi sacerdoti dell'ideale, gli uomini chiedono il senso di ciò che fu e l'aspirazione di ciò che deve essere né la loro speranza è tradita»[6]. Queste affermazioni sono lette da Macaluso in chiave iniziatica: «Per noi non c'è alcun dubbio che Giuseppe Mazzini velatamente alluda alla tradizione iniziatica universale, la quale dura e si manifesta attraverso le varie epoche dell'umano incivilimento»[7]. E di nuovo torna sull'argomento: «Ci vien fatto di domandarci che, se questo non è davvero parlare da iniziato, non sarà più possibile comprendere quello che Giuseppe Mazzini è venuto a dire ed è venuto a fare, come non

3 *Ai membri del Concilio*, cit. in A. LEVI, *La filosofia politica di Giuseppe Mazzini*, Morano, Napoli 1967, p. 55.

4 LEVI, *op. cit.*, p. 58. Per gli angeli cfr. R. GUANDINI, *L'angelo*, Morcelliana, Brescia 1994, e S. ZUCAL, *Ali dell'invisibile*, Morcelliana, Brescia 1998.

5 G. MACALUSO, *Dante, Foscolo, Mazzini e la tradizione iniziatica*, Ed. Pensiero e Azione, Roma 1965.

6 *Ibid.*, p. 229.

7 *Ibid.*, p. 300.

sarà mai possibile comprendere quello che vennero a dire e vennero a fare Dante, Platone, Bacone, Gesù, Mosè, Maometto, Zarathustra, Buddha e gli altri che sono davvero le colonne viventi su cui poggia il vivente edificio della vivente e procedente umanità verso i suoi fatali e fatati destini»[8]. Macaluso cita personaggi (Mosè, Gesù, Buddha, Maometto) che costituiscono il fulcro del famigerato testo di Schuré, *I grandi iniziati*[9].

Già precedentemente numerosi autori avevano visto in Mazzini l'apostolo di una spiritualità alternativa molto vicina a quella che oggi viene chiamata New Age, al punto che le parole del profeta della Giovine Italia sembrano essere in linea con l'esoterismo contemporaneo. I rapporti tra Mazzini e l'esoterismo furono espliciti: egli conobbe la Blavatsky e fu amico di John Yarker, «Gran Jerofante» di Memphis e Misraim, rito massonico esoterico cui apparteneva anche Garibaldi[10].

Gli intellettuali italiani che gravitavano intorno alla rivista «La nuova parola» (fondata nel 1902) si proposero esplicitamente di raccordare il neospiritualismo iniziatico, radicale e anticlericale della teosofia, con il pensiero di Mazzini[11]. Il nuovo spiritualismo europeo che ispirò il decadentismo nelle sue varie forme (simbolismo in Francia, preraffaellismo in Inghilterra, Wagner in Germania, avanguardie simboliste in Russia ecc.) cercò i suoi padri fondatori in pensatori precedenti come Carlyle, Michelet, Ruskin, Tolstoj. Gli italiani attinsero all'opera "religiosa" di Mazzini. Vedremo come Giovanni Amendola si muove in parallelo tra l'opera di John Ruskin (che criticava l'economia liberale e il positivismo in nome di una visione religiosa della vita) e il pensiero mazzi-

8 *Ibid.*

9 E. Schuré fu uno dei più noti esponenti del misticismo europeo. Attinse alla teosofia, all'antroposofia di Steiner ma anche alla tradizione ermetica francese, alla massoneria esoterica di frangia, al neo-romanticismo wagneriano, *Les grandes initiés* (1889) tradotta per Laterza nel 1909 nella collana di «Studi religiosi, iniziatici ed esoterici» voluta da Benedetto Croce, ebbe un successo senza pari, che illustra chiaramente la sensibilità *fin de siècle* alla ricerca, attraverso l'infinita varietà dei miti e delle credenze, dell'unità del fenomeno religioso. Esponente della «storia afilologica» (come disse Croce) Schuré fu più profeta magico che studioso documentato.

10 A. CAPONE, *Giovanni Amendola e la cultura italiana del Novecento*, Elia, Roma 1974, p. 28.

11 *Ibid.*, p. 50.

niano[12]. Lo scopo era di costruire una piattaforma etica che, partendo da una nuova religiosità, potesse giungere al superamento sia dell'individualismo liberista che del socialismo marxista ateo. La concezione religiosa di Mazzini rivisitata attraverso il rinnovamento del modernismo poteva superare l'individualismo protestante e, mediante una concezione «cattolica» universalistica, realizzare le istanze popolari e democratiche. Il neospiritualismo decadente utilizzò largamente Mazzini in chiave antipositivista: nella rivista spiritista «Luce e ombra». F. Zingaropoli inseriva il pensiero mazziniano direttamente nella corrente occultista ed esoterica[13].

Le tematiche sono riprese nel testo di Quintavalle, in cui si sottolineano quasi esclusivamente gli aspetti religiosi del pensiero mazziniano[14]. Il tema della vita in altri mondi, caro agli esoterici attuali, ha una lontana origine. Già Plutarco evidenziava nella Luna la sede delle anime e Swedenborg si fece profeta della vita di esseri intelligenti nei pianeti. Giove gli sembrò abitato da intermediari tra gli uomini e Dio, Mercurio da esseri intelligentissimi e così via[15]. L'esoterismo orientale ha ripreso tali credenze e ha trovato il suo esponente più illustre in Yogananda[16]. Così Mazzini: «Nella crescente serie di mondi, colonne miliari del lungo pellegrinaggio dell'io, la terra ha anch'essa il suo posto nei limiti trascritti dall'ideale, incarnazione nel tempo e nello spazio dell'eterno verbo, nota nell'immenso accordo tra braccia e armonie della creazione, nell'essenziale che annota l'universo al trono di Dio»[17]. La vita terrena, continua Mazzini, «in fondo non è che una piccola parte del lunghissimo viaggio dell'inizio dei particolari del quale non abbiamo ora nessuna conoscenza perché noi abbiamo avuto altre

[12] Cfr. *infra*, il capitolo *Giovanni Amendola teosofo pentito*, pp. 128 ss.

[13] F. ZINGAROPOLI, *Polemiche mazziniane*, in «Luce e ombra» V, 7 (1905), pp. 333 e 346; *Etica spiritualista in G. Mazzini*, in *ibid.*, V, 10 (1905), pp. 523-535.

[14] F. QUINTAVALLE, *Religione, vita terrena, oltretomba del pensiero di G. Mazzini* (con saggio di G. Loreta), Bocca, Milano 1942.

[15] Per Swedenborg cfr. L. CAPUANA, *I pianeti abitati secondo un illuminato* (1906) in *Mondo occulto*, Prisma, Catania 1995, p. 249.

[16] Cfr. P. YOGANANDA, *Un'esperienza di coscienza cosmica*, in *Autobiografia di uno Yogi*, Astrolabio, Roma 1971, pp. 141-159.

[17] QUINTAVALLE, *op. cit.*, p. 41.

esistenze e quando saremo più evoluti vedremo il significato nelle esistenze che ci aspettano in altri mondi. [...] Questa vita che viviamo oggi» continua Mazzini «non è che uno stadio della nostra vita immortale, un gradino della grande scala simbolica che ci conduce a Dio. La vita è un viaggio il cui fine è altrove come il fiore con le radici in terra che deve forzarsi la via attraverso i propri elementi per espandersi nell'elemento più sottile, l'aria. Pena e piacere, felicità e sventura, sono gli elementi del cammino come il vento, la pioggia e il sole. Ma il sole e la pioggia mutano il fine del viaggio? La morte non è la fine del viaggio, ma insieme il punto di arrivo e di partenza verso una nuova vita. La mia fede è nell'immortalità e nella serie indefinita delle esistenze che mutano i patimenti nel disagio di chi sale un'erta faticosa in cima alla quale sta il bene e sviluppano inanellandosi ciò che qui sulla terra non è se non in germe o in promessa»[18]. Mazzini esprime variamente il pensiero della reincarnazione e della serie ininterrotta di esistenze: «Il viaggio dall'una all'altra essenza si fa come intorno a una enorme piramide di guisa che pervenuti ad una certa altezza cominciamo a discernere il cammino percorso. Saliti sul cacume poi lo si vede intero. Qui sulla terra siamo in continuazione di viaggio, provenienti da altri astri o pianeti»; «La vita è una delle serie indefinite di esperienze educative che noi attraverseremo qui e altrove, e i risultati delle quali non vanno mai perduti la cui meta è costante. Noi crediamo nella continuità della vita, nella connessione di tutti i periodi diversi attraverso i quali essa si trasforma e si evolve»[19]. Questa indefinita continuità della vita è vista da Mazzini come un oceano seminato di isole che sono le varie, indefinite esperienze. «Che questo possa avvenire nei pianeti del nostro sistema solare mi sembra oggi assai difficile da affermare. Ma non sarà possibile che in altri mondi della nostra galassia, o nelle infinite altre vie dell'universo vivano esseri con le nostre forme che progrediscano continuamente

[18] *Ibid.*

[19] G. SALVEMINI, *Il pensiero religioso, pratico-sociale di Mazzini*, Tremarchi, Messina 1925, p. 25 e 160. Lo stesso Salvemini commenta che, come già osserva Alberto Mario, la teoria della vita futura è presa di peso dagli scritti del sansimonista Jean Reinaud.

per miglior ambiente fisico nelle forme corporali, nelle qualità intellettuali morali e spirituali?»[20].

Mazzini interpretava lo spiritismo come elemento di riscontro della necessità di una serie di esistenze successive e di reincarnazioni. Riteneva possibile sia l'infestazione che l'ispirazione, forme classiche della medianità. Egli anzi vedeva nello spiritismo la religione dell'avvenire, in quanto conforme alla logica, alla coscienza e all'evoluzione dell'umanità: «Il cielo e il dogma si modificheranno a seconda delle leggi di vita scoperta, progresso perenne. Il purgatorio è sostituito all'inferno, ma progressivo; serie di esperienze, periodi successivi e progressivi della vita, riapparizioni in terra fino a che non si compia la legge morale data all'umanità, trasformarsi in esseri superiori appena sarà soddisfatta la legge»[21]. Anche se condannò lo spiritismo come fenomeno da baraccone, Mazzini coltivò interessi in questo senso; alludendo esplicitamente al concetto di *karma*: «Dalla qualità delle azioni compiute dall'uomo sulla terra come anche nelle altre esistenze, dipendono le condizioni dell'esistenza seguente e quanto meglio avremo agito, tanto più presto si compierà il nostro pellegrinaggio»[22]. Mazzini ritiene che il corpo si possa trasformare in varie forme, perché il corpo è lo strumento dell'anima adatto al lavoro che deve compiere in conformità alla missione dell'ego in ogni esistenza. I concetti sono riaffermati varie volte in maniera molto precisa: «Crediamo in una serie indefinita di reincarnazioni dell'anima, da vita a vita perché come l'umanità compie il suo perfezionamento sulla terra di epoca in epoca, di generazione in generazione, così l'individuo di esistenza in esistenza; ed è in nostro potere percorrere più o meno le esistenze e raggiungere al più presto le anime pure che ci hanno preceduto, elevandoci con tutte le nostre forze, con la virtù, l'amore e la devozione a un ideale. Può darsi che dobbiamo attraversare ancora la scena calcata se non meritando di ascendere più in alto, ma spiritualmente non possiamo né retrocedere né perire»[23].

20 QUINTAVALLE, *op. cit.*, p. 111.
21 *Ibid.*
22 *Ibid.*, p. 112.
23 *Ibid.*, p. 114.

Ancora nel 1871 Giuseppe Mazzini, scrivendo da Lugano a Giuditta Sidoli (uno dei suoi grandi amori) gravemente ammalata, riprendeva i temi della morte trasformatrice e della vita ultraterrena: «Ma s'anche doveste allontanarvi da noi, voi non dovete temere di quella che gli uomini chiamano morte e non è che trasformazione: rivedrete un giorno quei che amate e che vi amano»[24].

Arturo Reghini, famoso occultista ricordato come «mago» da Mario Manlio Rossi e da Papini, animatore dell'Associazione Pitagorica inserisce nella tradizione esoterica italiana non solo Dante, Machiavelli e Giordano Bruno, ma anche Garibaldi e il «veggente» Giuseppe Mazzini. In una conferenza tenuta alla Società Teosofica nel 1907, Reghini parla di Mazzini come di un santo capace (come del resto Garibaldi) di veri e propri miracoli. Nel 1918 Reghini si interessò alle apparizioni dello spirito di Mazzini che profetizzava il permanere della monarchia ed escludeva l'avvento della repubblica[25]. Grande fautore del cosiddetto imperialismo pagano, Reghini influenzò l'esoterismo di destra anche se si ritirò presto dalla scena "politica", cosa che non fece Julius Evola[26].

Un filo ininterrotto lega le tematiche mazziniane allo spiritualismo iniziatico che ha gettato il seme e ha permesso una sorta di legittimazione all'attuale moda New Age, certamente non sorta dal nulla. Non è credibile che solo per moda si accettino credenze importate da bizzarri santoni venuti dalla California. La New Age è l'erede «volgare» (cioè del volgo) dello *spiritualismo romantico* che in Mazzini ebbe un sostanzioso rappresentante.

Non solo le allusioni alla reincarnazione fanno di Mazzini un precursore dell'Età dell'Acquario; le sue tematiche religiose che oscillano fra panteismo e teismo corrispondono alla religiosità "laica" della New Age: inoltre egli fu tra i primi in Italia a collegare lo spiritismo alla vita su altri pianeti anticipando il moderno *channeling*[27].

24 G. MAZZINI, *Opere*, a cura di Luigi Salvatorelli, Rizzoli, Milano 1967, vol. I, p. 898. Devo l'informazione a Giovanni Belardelli, che ringrazio.
25 M. INTROVIGNE, *Il cappello del mago*, cit., pp. 179-180.
26 G. GALLI, *La politica e i maghi*, Rizzoli, Milano 1995, p. 200.
27 Tecnica di contatto con spiriti o entità del cosmo.

La reincarnazione è forse l'unico dogma indiscusso della New Age, affiancato dall'idea di viaggi astrali nella sfera celeste[28]. L'acquariano è convinto che inserirsi nel ciclo delle esistenze a un determinato stadio dell'evoluzione dell'umanità arricchisca la persona «ad ogni nascita di tutto il patrimonio spirituale, morale e intellettuale che si è accumulato fin dalle origini»[29]. La fede nella reincarnazione rende possibile il cambiamento di paradigma proposto dall'Età dell'Acquario: Mazzini non poteva essere più «profeta» di così.

28 Recentemente a Roma la Società Antroposofica (fondata da Rudolf Steiner) si sta impegnando per una nuova lettura delle opere mazziniane in chiave spiritualistica e mistica.

29 VERNETTE, *op. cit.*, p. 125.

Capitolo Terzo

MANZONI E LE SERVE SONNAMBULE

Nel suo testo *Reminiscenze* Cesare Cantù accusò Manzoni di superstizione, ribadendo tale accusa nella biografia di Tommaso Grossi. Durante la fatale malattia di quest'ultimo Manzoni era ricorso a un guaritore: «Un francese allora comparso a Milano che vantava di aver ricevuto grazie con certe devozioni e con certe benedizioni»[1]. Pur di salvare l'amico morente Manzoni si rivolse al guaritore, un sedicente santone "iniziato". Ma, aggiungeva il Cantù per amore di verità, «né mai gradì le scede dello spiritismo benché ne andasse pazzo il suo D'Azeglio»[2]. Il fatto è ribadito nel secondo volume delle *Reminiscenze*, dove ancora si ricorda come Manzoni ricorresse al famoso miracolaio francese e si commenta: «Doveva essere ben vivo l'affetto che conduceva un tale spirito alla superstizione». Tali affermazioni spinsero il figliastro di Manzoni, Stefano Stampa, a rettificare tutta la vicenda in un testo uscito nel 1885, nel quale aggiunse particolari interessanti circa l'attrazione per l'irrazionale del romanziere più famoso d'Italia. Stampa dice di avere parlato a lungo con il patrigno degli esperimenti magnetico-sonnambulici del signor La Fontaine eseguiti nel ridotto del Teatro alla Scala prima del 1848. Infervorato da ciò che aveva visto, Stampa (che era il vero interessato al magnetismo e

1 Citato in S. STAMPA, *Alessandro Manzoni. La sua famiglia, i suoi amici*, Hoepli, Milano 1885, vol. I, p. 150. Il caso è ampiamente discusso nell'articolo di E. FLORI, *Esperimento di magnetismo in casa Manzoni*, in «Nuova Antologia», (maggio 1935), vol. II-79, pp. 284-289.

2 *Ibid.*, p. 150.

all'esoterismo) ne aveva parlato con i suoi, ma Manzoni sorridendo e la madre (donna Teresa) quasi strapazzandolo vollero persuaderlo che erano tutte cose preparate, tutte ciarlatanerie. Una volta però a Lesa tra Manzoni e Rosmini si venne a discorrere su questo argomento e lo stesso Rosmini affermò di avere seguito a Torino esperimenti di sonnambulismo e di esserne stato particolarmente colpito. Finito il racconto Manzoni disse: «Curioso». «Curioso» ripeté Rosmini.

A questo punto il figliastro Stefano chiamò in casa un tal dottor Prejalmini di Lesa perché ripetesse esperimenti di magnetismo e sonnambulismo in presenza dello stesso Manzoni. Il magnetizzatore tentò su una contadina, descritta come non giovane, grassoccia e piuttosto brutta. Costei fu indotta tre volte di seguito a scegliere una moneta che era stata magnetizzata in un'altra stanza e messa insieme a varie monete non «fluidificate». Gli esperimenti non si fermarono qui. Lo stesso Stefano Stampa durante l'esilio manzoniano, che durò dal 1848 al 1850, riuscì più volte a magnetizzare una donna di servizio, tal Linda Bianchi, fedelissima domestica di donna Teresa. Linda una volta in trance sonnambolica si addormentava e non si svegliava nemmeno se sfiorata o scossa. Ma i «passaggi» trasversali (tipici delle operazioni di magnetismo), segnati a certa distanza da don Stefano, facevano sì che la paziente si contorcesse, sospirasse e finalmente si svegliasse.

Manzoni rimase sorpreso di fronte a questo esperimento e il figliastro afferma: «Sebbene non fosse del tutto persuaso, certo era assai interessato al punto che chiese dei libri in prestito per documentarsi e probabilmente ebbe tra le mani la *Pratique sur le magnetisme animal* di Deleuse, bibliotecario del museo di storia naturale di Parigi»[3]. Dopo varie esperienze alle quali volle assistere e che sorvegliava e dirigeva con molto interesse, Manzoni si persuase finalmente della lealtà del figliastro e dell'impossibiltà che egli si fosse inteso con quella contadina ignorante al solo scopo di imbrogliare i suoi parenti. Accertata l'impossibilità che quei curiosissimi fenomeni fossero prodotti con l'inganno, dato che egli stesso ne poneva le condizioni e prescriveva il modo in cui gli esperimenti dovevano essere condotti, finì per convincersi della *verità di quei fenomeni*. In casa Manzoni si presentò l'occasione nella quale il magnetismo animale poté essere analizzato: una giovane contadina che si era ammalata guarì con la cura magnetica in tempo brevissimo.

Ma cos'erano questi esperimenti di magnetismo animale che interessavano così intensamente il più grande romanziere italiano?

Il magnetismo animale è un ipotetico fluido che il medico F.A. Mesmer riteneva si sprigionasse dagli organismi animali e dall'uomo. Tale fluido, che si poteva concentrare e dirigere con determinati movimenti delle mani detti «passaggi magnetici» (o «passi»), sarebbe stato dotato di particolari virtù terapeutiche, soprattutto nei riguardi dei disturbi mentali[4]. L'impegno terapeutico del magnetismo animale sostenuto dal Mesmer, furoreggiò in Francia e in tutta Europa dalla fine del Settecento fino alla seconda metà dell'Ottocento. Dobbiamo al medico francese Puységur, allievo dello stesso Mesmer, l'analogia tra lo stato in cui cadeva il paziente magnetizzato con il sonnambulismo, per cui tali esperimenti furono chiamati di «sonnambulismo artificiale». Mesmer, che aveva iniziato i suoi esperimenti nel 1770, si era stabilito a Vienna dopo avere sposato una ricca vedova e la sua villa straordinariamente raffinata era frequentata dalla famiglia Mozart. La prima opera di Mozart, *Bastiano e Bastiana*, fu eseguita proprio nel teatro privato di Mesmer, né dobbiamo dimenticare che in *Così fan tutte* (1790) sono presenti allusioni precise al mesmerismo. Contemporaneamente a Mesmer un famoso esorcista agiva quasi alla stessa maniera imponendo le mani e passandole ripetutamente sul corpo del presunto indemoniato proprio come se da queste mani scaturisse il fluido rigeneratore[5]. La teoria del fluido, che fu estre-

[3] *Ibid.*

[4] Cfr. C. GALLINI, *La Sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell'Ottocento Italiano*, Feltrinelli, Milano 1983. Mesmer (1734-1815) fu un genio del suo tempo e può essere considerato il vero precursore dello spiritismo e della psicoanalisi. Le prime invocazioni di spiriti furono fatte nelle logge occultiste tedesche in rapporto con Mesmer. Cfr. F. RAUSKY, *Mesmer e la rivoluzione terapeutica*, Feltrinelli, Milano 1980.

[5] L'esorcista si chiamava padre J. Joseph Gassner, curava ogni genere di malattie imponendo le mani e pregando. Può essere considerato l'ultimo dei guaritori rituali e il primo «magnetizzatore» moderno. Cfr. H. ELLEMBERGER, *La scoperta dell'inconscio*, Boringhieri, Torino 1978, pp. 62 ss.

mamente di moda tra la fine del Settecento e gli inizi dell'Ottocento, presupponeva una concezione monistica del mondo che riconduceva al principio unitario la frattura tra uomo e natura, fra sentimento e ragione, per inseguire un sogno di armonia cosmica entro cui inscrivere anche la comunità umana. Il mesmerismo ha sostenuto la presenza reale del fluido energetico che passava dal magnetizzatore al sonnambulo creando situazioni alterate di coscienza. Il rapporto con i rituali esorcistici è indubbio, dato che lo stesso Mesmer compì indagini a tale riguardo. Indipendentemente dalla vicenda personale di Mesmer (che dopo aver intuito la natura dell'inconscio prima di Freud, terminò la vita in silenzio e in solitudine), le teorie sul fluido, sul magnetismo, e sulla possibilità di magnetizzare persone per ridurle a uno stato di sonnambulismo indotto, ebbero una diffusione senza pari. Furono soprattutto gli esperimenti di Puységur a dare incremento al sonnambulismo artificiale, nel cui ambito il magnetizzatore provocava nei pazienti fenomeni paranormali come la lettura del pensiero, la trasposizione dei sensi, la chiaroveggenza. Il rapporto tra mesmerizzatore e magnetizzato si perfezionò attraverso modalità di sottile soggiogamento a cui si dava il nome di «educazione sonnambolica».

Il magnetismo gettò le basi per l'esplorazione delle dimensioni extrasensoriali, fornendo al mondo che poi sarà chiamato del «paranormale» le prime legittimazioni «scientifiche». Le «sonnambule meravigliose» spalancarono le porte a una dimensione misteriosa e insolita e prepararono la sensibilità collettiva alle performance ancora più sbalorditive dello spiritismo. I mesmeristi più colti si richiamarono a una continuità teorica che rinviava ai grandi filosofi della magia naturale come Paracelso, Agrippa, Pomponazzi, e soprattutto al gesuita Kircher, bizzarro e geniale studioso seicentesco, il primo a puntualizzare la presenza dell'influsso magnetico che animali e uomini eserciterebbero gli uni sugli altri. Il nume tutelare restava poi Swedenborg con le sue visioni. Anche scrittori che avevano trattato il tema della magia, come il gesuita Del Rio, il quale negli anni della Controriforma aveva descritto la situazione delle streghe e la possessione diabolica, furono riletti in chiave «mesmerica». L'aspetto peculiare del magnetismo ani-

male sette-ottocentesco rispetto alle teorizzazioni sulla magia naturale fu la ricerca spasmodica di verifica scientifica. In un mondo che aveva compiuto una grande rivoluzione tecnologica e che si apprestava alle razionali trasformazioni politiche liberal-democratiche, l'idea dei fluidi, delle forze e delle energie doveva essere verificata scientificamente. Centinaia di studiosi analizzarono sonnambuli, mesmerizzatori, gabinetti magnetici e quant'altro nel tentativo (spesso frustrato) di arrivare a una dimostrazione scientifica dei fenomeni stessi. I filosofi, dal canto loro, videro nel sonno magnetico la possibilità di esplorazioni ulteriori: il grande Schelling sperò che attraverso tale arte si potesse dare vita a una connessione tra l'uomo e l'Anima Cosmica e si potessero gettare le basi di una metafisica sperimentale. In questa atmosfera culturale intrisa di spirito romantico e di fiducia nel progresso della scienza, va posto l'interesse di Manzoni per il magnetismo animale, interesse documentato anche in un'altra testimonianza. Il libro *Stregoneria* di G. Patuzzi in nota porta una curiosa informazione[6]. Sulla rivista «Cultura» comparve una recensione di Ruggero Bonghi del testo *Spiritismo?* di Luigi Capuana, uscito nel 1884 (di cui tratteremo più avanti), definito da Patuzzi «libro curioso e attraentissimo, senza essere tutto romanzo, come per esempio *Spirites*, racconto di Teophile Gautier». Bonghi affermava che il libro del Capuana lo aveva «ricacciato indietro di molti anni il che importerebbe poco a dire se non aggiungessi che ha risvegliato in me degli esperimenti di sonnambulismo provocato che parte faceva e parte faceva fare Alessandro Manzoni in casa del suo figliastro Stefano Stampa a Lesa. Il soggetto magnetizzato era una contadina di quei dintorni, belloccia davvero, robusta, sui vent'anni. Dormiva e si svegliava con *passaggi* e senza, secondo che si voleva dalla persona che l'aveva in suo potere. Vedeva altrimenti che con gli occhi, irrigidiva il braccio sì da non potersi con nessuna forza piegare, e cosa più strana di tutte non solo sentiva ciò che le si dava da bere e da mangiare, proprio il gusto della bevanda e del cibo pensato dal magnetizzatore, ma ne provava l'effetto, per esempio un bicchiere d'acqua produceva

[6] Cfr. anche GALLINI, *op. cit.*, p. 348, nota 32.

l'effetto di un'oncia di olio di ricino se questo le veniva ovviamente comunicato». Bonghi continua: «Non c'era un minimo sospetto che ci fosse intesa: eravamo a guardare e sperimentare il Manzoni, il figliastro, io, qualche altro e ricordo bene che il Manzoni si guardava bene dal negare quello che pure vedeva con i suoi occhi; e ne discuteva talora con Rosmini che credo sia stato talvolta presente». Bonghi sostiene ancora che il Manzoni aveva assistito all'esibizione alla Scala del francese Lassaigne, che mesmerizzava la signora Prudence e trasmetteva il pensiero, oltre a produrre fenomeni di chiaroveggenza. Patuzzi rammenta che Massimo D'Azeglio nella sua villa di Cannero ripeté più tardi simili tentativi e ne era persuasissimo. Anche Patuzzi fu coinvolto in prima persona: «Più tardi assistetti in una mia casa a parecchi esercizi di spiritismo, il medium era una mia cognata che tuttora vive. Ho visto girare tavolini piccoli, alzarsi da terra tavoli grandi, scattar fuori tiratoi, venire in mezzo alle stanze mobili grevi da non poterli scostare dal muro nemmeno due uomini, ho sentito picchiare al muro e la mano della giovane scrivere senza metterci punto della volontà sua e gli spiriti dei morti evocati e dare risposta»[7]. Patuzzi ricorda che le risposte erano per lo più scipite e che sua cognata, da questi esperimenti di spiritismo, contrasse una malattia di nervi da cui non risanò facilmente. Egli restò persuaso della verità dei fatti, ma l'incertezza del loro riprodursi, l'imprevedibilità dei fenomeni spiritici gli sembravano gravi limiti per una valida dimostrazione scientifica.

Il testo di Patuzzi riguarda la stregoneria, sia quella delle campagne che quella cittadina praticata da indovini, veggenti e santoni. In tutto il suo scritto Patuzzi ribadisce che nelle superstizioni e nella stregoneria vanno inseriti anche lo spiritismo e il magnetismo animale. Se ne deduce che Manzoni, D'Azeglio e Ruggero Bonghi praticarono almeno "i dintorni" della stregoneria.

Patuzzi si mostra essenzialmente scettico, e ricorda alcuni sonetti datigli da leggere da un fanatico che si sentiva posseduto dallo spirito del Petrarca. I versi erano «roba da offendere»

[7] G. PATUZZI, *Stregoneria*, Verona 1885, p. 32.

e non potevano essere giustificati nella loro bruttezza nemmeno rammentando ciò che sostenevano i sacerdoti di Delfo di fronte ai pessimi versi espressi dall'oracolo: secondo loro Apollo mirava al sodo e «aveva a sdegno le miserie della prosodia». Secondo Patuzzi talune epoche sono più favorevoli alla ricomparsa dei fenomeni psichici che egli chiama *primitivi*. Negli anni dal 1840 al 1870 il magnetismo e lo spiritismo furono seguiti con estremo interesse mentre successivamente tali fenomeni passarono lentamente di moda per la cultura d'élite. Proprio Patuzzi ricorda come Ruggero Bonghi gli propose di analizzare le argomentazioni di Crookes sulla forza psichica[8].

I vari fenomeni del magnetismo animale confluirono nelle indagini sul cosiddetto ipnotismo. Manzoni invitò a Lesa la coppia più famosa di magnetizzatori, Domenico ed Emma Zanardelli. Andrea Verga, presente agli esperimenti, così riferisce: «Zanardelli è una brutta copia di Lassaigne. Ma sua figlia Elisa è più giovane e più bella di madame Prudence [la moglie di Lassaigne che veniva magnetizzata]. Le esperienze furono pressapoco uguali e controllate da me e da Cozzi. Non riuscirono. Per sperimentare le tendenze simpatiche, io mi misi dietro la di lei spalla sinistra, cui toccavo con la mia mano, e don Alessandro Manzoni dietro la spalla destra, mi toccava pure con la sua mano; ella si volse ben presto a stringere la mia mano, di che il Manzoni gridò "Son smaccato!" allora io dissi "Cambiamo di posto" ma incrociammo tacitamente le braccia in modo che ciascuno toccava ancora la stessa spalla. Ella che probabilmente aveva creduto alla mia parola si volse allora dalla mia parte e strinse la mano di Manzoni. Allora io gridai a mia volta "Eccole restituito l'onor perduto!". Pensando quanta differenza vi sia tra la mano d'un giovane e quella d'un vec-

[8] W. Crookes (1832-1919), genio della chimica (inventò il radiometro e il tubo catodico, che permise sperimentazioni fondamentali), si interessò di spiritismo dal 1870 al 1874 compiendo numerosissime indagini e rimanendone alla fine «disgustato» (cfr. M. POLIDORO, *Viaggio tra gli spiriti*, SugarCo, Varese 1995, p. 95). Il suo testo *Researches in the Phenomena of Spiritualism* (Londra 1874) resta un classico sull'argomento. Crookes fu iniziato all'ordine magico della Golden Dawn, segno che il suo interesse per il mistero non si era attenuato malgrado le mistificazioni degli spiritisti. Le malelingue sostengno che la sua passione per il mistero fosse dovuta al folle amore per una medium, Florence Cook.

chio che maneggia spesso la zappa dovetti dire tra me: "Questa ragazza dorme ma non del sogno magnetico"»[9]. Altri esperimenti dello stesso Manzoni sulle servette riuscirono molto più felicemente. Sempre Andrea Verga ci racconta che osservò «che i vellicamenti agli orifizi naso-palpebro-labiali producevano sulle prime qualche movimento che poi cessava del tutto, come se la sonnambula avvertita dell'esperimento vi reagisse contro con tutta la forza della sua volontà. Secondo, che una volta magnetizzato il naso dicea di non sentire il vellicamento del tabacco, che le fece prendere in copia, le si erano però inumiditi gli occhi. Terzo, che una volta che si volle con il magnetismo dare all'acqua il sapore di una limonata ella vi trovò invece un sapore cattivo, mentre tutt'al più non doveva sentirvi alcun sapore. Quarto, che di solito essa non rispondeva agli altri se non era contemporaneamente toccata dalla loro mano e da quella del magnetizzatore. Ma una volta nella foga del discorso prese a rispondere sebbene il magnetizzatore distratto avesse già levata la sua mano. Che i suoi bracci distesi per magnetizzamento se venivano piegati, il che si poteva fare con piccola forza, tornavano a distendersi con una contrazione evidente della muscolatura. Sei, che gli esperimenti in genere riuscivano men bene se si faceva rumore nella stanza che distraesse la sonnambula. Sette, che una volta si mosse incontro al magnetizzatore prima che questi cominciasse a chiamarla. Per il che mi venne il sospetto che per vanità quella ragazza si prestasse a far spettacolo a sorpresa ai propri padroni»[10]. In questa vicenda compare tra le righe fluttuante e sottile, il fantasma del sesso. Sul corpo della sonnambula il magnetizzatore conduceva un gioco particolare, facendo spesso esplodere azioni fisiche in modo perentorio e inquietante. Il soggiogamento era di prammatica mascherato sotto l'espressione di «educazione sonnambolica». Le donne sonnambule si ponevano spesso in atteggiamenti sensuali, oppure di oblazione tale da scatenare fantasie di dominio sessuale fin troppo esplicite. Cadute le remore della coscienza, in preda a forze psichiche sconosciute,

[9] In E. Flori, *Esperimenti di magnetismo in casa Manzoni*, cit., p. 289.
[10] *Ibid.*

la magnetizzata era in balia di pulsioni imprevedibili e di attrazioni emotive morbosamente voluttuose. È suggestivo immaginare le fantasie più o meno inconsce che produceva il fatto di avere una «contadina belloccia davvero, robusta, sui vent'anni» (come ce la descrive Ruggero Bonghi) che con i *passaggi* del magnetizzatore cade in totale potere degli uomini presenti. Le si chiedeva di alzare il braccio... e perché non di mostrare il seno?! Se la contadinotta fosse stata una simulatrice poteva spingersi davvero ben oltre il limite che la decenza di allora poteva permettere.

Capitolo Quarto

IL POSITIVISMO DELL'INVEROSIMILE

Mentre il positivismo fondava le scienze sociali, (proclamando la morte della teologia) e il marxismo istigava il proletariato ad abbandonare la religione istituzionale bollata come «oppio dei popoli», migliaia e migliaia di persone tentavano di comunicare con i mondi spirituali attraverso medium e veggenti[1]. La moda dello spiritismo dilagò nella seconda metà dell'Ottocento in Europa, stimolata da seguaci del nuovo credo sbarcati appositamente dall'America. In Italia le sedute medianiche si diffusero rapidamente, preparate dalla cultura del mesmerismo che aveva sviluppato un interesse vastissimo per gli ipnotizzatori di professione[2]. Gli spettacoli di sonnambulismo riscuotevano un vasto successo sia tra il grande pubblico che in qualificate riunioni private a cui partecipavano scienziati e intellettuali[3]. La moda delle sedute con i tavoli danzanti dilagò nei ceti sociali più alti e coinvolse sperimentatori con buona preparazione scientifica come Giuseppe Terzaghi, Enrico Dal Pozzo – professore di chimica e fisica, ex-barnabita condannato dal Sant'Uffizio –, Francesco Argenti – decano dell'Università di Padova –, Cesare Lombroso, che come vedremo si convertì ai fenomeni medianici[4].

[1] È curioso notare che la data del Manifesto del Partito Comunista, il 1848, sia anche la data della più eclatante manifestazione spiritica pubblica, a opera delle sorelle Fox nello stato di New York.

[2] Cfr. C. Gallini, *La Sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell'Ottocento italiano*, Feltrinelli, Milano 1983.

[3] Cfr. *supra*, il capitolo *Manzoni e le serve sonnambule*, pp. 29 ss.

[4] M. Biondi, *Tavoli e medium. Storia dello spiritismo in Italia*, Gremese, Roma 1988, p. 15.

Tali pratiche nuove si diffondono soprattutto a Torino e a Napoli.

Nella capitale piemontese, l'ambiente intellettuale antipapale e anticlericale alimentò gli interessi spiritici (condannati dalla Chiesa) soprattutto dopo l'adesione di Vittorio Emanuele II che in sintonia con la fama di appartenere a una famiglia che amava le pratiche esoteriche, favorì il medianismo. Suo figlio Umberto, allora principe di Napoli, e la futura regina Margherita erano in contatto con ambienti spiritici napoletani e partecipavano a sedute medianiche «come avevano già fatto alcuni appartenenti alla casa dei Borboni tra cui il principe Luigi»[5]. Nel 1863 un gruppo di sperimentatori fondò a Torino (che aveva accolto, già dal 1850 maghi, occultisti, medium e gruppi religiosi alternativi) la Società torinese di Studi Spiritici e subito dopo la rivista «Annali dello Spiritismo»[6]. A Enrico Dalmazzo (alias Teofilo Corani), fondatore e animatore del gruppo, succedeva nel 1865 Vincenzo Scarpa (alias Niceforo Filatete) che diresse la rivista fino al 1898. Segretario di Cavour e poi del principe di Carignano, fu fervente spiritista e pubblicò comunicazioni medianiche con protagonisti della storia d'Italia come Cavour, Garibaldi, Mazzini, D'Azeglio (anch'egli in vita e in morte coinvolto con lo spiritismo). Guaritori e veggenti popolari si trasformarono sull'onda di tale moda in medium, mettendo in comunicazione i clienti con gli spiriti dei morti e ottenendone messaggi e presagi. Come rileva Massimo Biondi, «divisa in molte realtà politiche, lacerata da conflitti militari e da aspre contese ideologico-religiose, l'Italia riusciva ancora a trovare il tempo e la voglia di dedicarsi alle mode culturali dell'epoca»[7]. I medium ricevevano messaggi da Boccaccio, Dante, Petrarca, Ariosto, sant'Agostino.

Per un riconoscimento scientifico dei fenomeni medianici si

[5] P.L. Baima Bollone, *La scienza nel mondo degli spiriti*, SEI, Torino 1995, p. 217.

[6] Tali vicende gettarono le basi per la leggenda di Torino «città di Satana». La tolleranza del regno Sabaudo per gli occultisti nasceva dalla strategia di disturbo nei riguardi dello stato Pontificio piuttosto che per passione magico-esoterica. Il satanismo di Torino nasce da tali polemiche risorgimentali. Cfr. M. Introvigne, *La città delle meraviglie. Spiritualità alternative, nuove religioni e magia a Torino*, in «Ars Regia», III, 12 (1993), pp. 24-35. Cfr. anche Baima Bollone, *op. cit.*, pp. 233-234.

[7] Biondi, *op. cit.*, p. 14.

battevano liberali, massoni, socialisti, «convinti di essere portatori di un verbo di verità del quale dovevano farsi propugnatori presso il popolo»[8]. Così nei salotti della borghesia italiana "progressista" e illuminata giravano tavoli, si spalancavano cassetti, risuonavano colpi misteriosi. Presto si manifestarono fenomeni più imponenti: attraverso medium di grande potenza si formavano fantasmi, si materializzavano oggetti dal nulla, si accendevano luci, si praticavano levitazioni, si manipolavano fiamme e carboni accesi e si fotografavano spettri e defunti[9]. Già Luigi Capuana aveva scritto sui rapporti tra fotografia e spiritismo nel 1884, tema che sarà ripreso da Anton Giulio Bragaglia nel 1913 nel saggio *La fotografia dell'invisibile*. Secondo l'autore l'oggettività emulsionabile del procedimento fotografico colora di scientificità il suo neospiritualismo con la pretesa di visualizzare i fantasmi medianici e dare serietà alle sedute spiritiche. Gli ectoplasma dei medium sarebbero composti da «elettroni disgregati, i quali staccatisi da chi li emana, si riuniscono di nuovo, essendo l'*ombra*, la visione della materia»[10]. Nacque un nuovo campo di indagine "scientifica": la *metapsichica* (oggi detta parapsicologia).

Nel 1882 fu fondata in Inghilterra la Society for Psychical Research, appena tre anni dopo l'istituzione a Lipsia della prima cattedra di «psicologia materialista», che sanzionava il tramonto della visione religiosa e spirituale dell'essere umano, almeno per le élite culturali del tempo. La società inglese, installata presso il Trinity College di Cambridge, intendeva esaminare scientificamente i fenomeni paranormali, anche se era animata da uno spirito (si fa per dire!) «interessato a dimostrare la sopravvivenza dell'anima dopo la morte»[11]. In Italia il positivi-

8 *Ibid.*

9 In Italia si ottennero le prime fotografie spiritiche nel 1875 sotto gli auspici di Giovanni Damiani. A Napoli Damiani convinse un fotografo tedesco, tal Langer, a continuare gli esperimenti. Nel 1879 furono riprodotte le immagini di un fantasma di donna. Cfr. BIONDI, *op. cit.*, p. 107. Il Biondi lascia intendere che i medium specializzati in foto di spiriti sono stati frequentemente scoperti mentre usavano trucchi (*Ibid.*, p. 83).

10 A.G. BRAGAGLIA, *La fotografia dell'invisibile*, in «Storia d'Italia. Annali», Einaudi, Torino 1979, p. 285.

11 M. POLIDORO, *Viaggio tra gli spiriti*, SugarCo, Varese 1995, p. 172. Il dato era già stato messo in luce da BIONDI, *op. cit.*, p. 116, al quale devo preziose informazioni.

smo, già affermatosi in Europa dagli anni Quaranta dell'Ottocento, arrivò in notevole ritardo e le «categorie metafisiche» furono abbandonate solo alla fine dell'Ottocento, in nome di una scuola materialista che impose uno scientismo non privo di problematicità[12]. Fu il trionfo dei fatti oggettivi e quindi della verifica empirica, che fu applicata anche allo spiritismo, all'ipnosi e alla medianicità. Roberto Ardigò e Francesco De Sarlo studiarono con attenzione i lavori sull'ipnosi, Cesare Lombroso, caposcuola riconosciuto degli scienziati positivi, esaminò il «lettore del pensiero» Pickman e tentò una spiegazione razionale del fenomeno. «Si trattava di un moto vibratorio delle molecole all'interno della corteccia cerebrale che filtrava attraverso le ossa del cranio in moto tanto più accentuato perché [...] il soggetto era un isterico. Come la luce filtra attraverso il vetro il pensiero passa da un individuo all'altro»[13].

Anche se ridotta a materia sottilissima, l'anima (la psiche o lo spirito) continuava a proporre misteriose problematiche. Lombroso (come vedremo più avanti) era fermissimo nel ribadire la *materialità dell'anima* e nell'affermare rigidamente che i fenomeni spiritici andavano visti come fatti energetici da studiare con le categorie della fisiologia e della fisica. La religione spiritica nacque così già materialista fin dalle origini. Quando Alan Kardec (nome d'arte di Hippolyte Rivail) pubblicò a Parigi il *Libro degli spiriti* (a cui collaborò anche Sardou, il famoso drammaturgo della Tosca), lo spiritismo era già di moda in America e in Europa. Kardec non era nato esoterico ma socialista, nutrito dalle idee di Rousseau e Pestalozzi, nonché vicino a Fourier (che aveva propugnato teorie spiritiche sostenendo l'esistenza di relazioni tra vivi e morti, spiriti e vita collettiva). Abbiamo già visto come Giuseppe Mazzini sostenesse teorie analoghe con una spiccata propensione per la reincarnazione.

Lo spiritismo si inserisce così nel libero pensiero, nella visio-

12 Il fondatore del positivismo, August Comte, si dedicò negli ultimi anni della sua vita a tentativi di innovazione religiosa. Nella sua Chiesa (fondata nel 1848) i sacerdoti erano scienziati e sociologi (sic!) mentre i santi erano rappresentati da benefattori dell'umanità. La trinità di Comte era costituita dal grande medium (lo spazio), il gran feticcio (il globo terrestre) e il grande ente (l'Umanità). A Rio de Janeiro esiste un imponente tempio dedicato a Comte, con seguaci tuttora attivi.

13 BIONDI, *op. cit.*, p. 120.

ne razional-positivista che aveva fatto a pezzi "le superstizioni" religiose del cristianesimo. Per chi non lo sapesse secondo la dottrina cristiana le anime sono immortali, mantengono la coscienza e l'individualità, partecipano alla comunione dei santi, cioè sono in perenne rapporto con i vivi attraverso la preghiera e la meditazione. Le loro attività sono sottoposte (come quelle dei viventi) alla volontà di Dio. Evocare i defunti è andare contro la legge: le anime possono però rivelarsi ai mortali spontaneamente, se Dio lo permette.

Il positivismo (come prima l'illuminismo) aveva decretato che l'immortalità dell'anima era una questione opinabile e le teorie materialiste, da Feuerbach in poi, avevano "dimostrato" che dopo la morte vi è il nulla[14]. Negli stessi anni in cui l'élite culturale abbandonava la fede dei padri, sorgevano ovunque e si diffondevano fenomeni spiritici che ribadivano "empiricamente" la presenza di anime o spiriti immortali vaganti nello spazio, che potevano essere evocati, chiamati, materializzati e costretti a parlare. Queste idee erano vecchie quanto l'uomo: la necromanzia si basava da millenni sull'evocazione dei morti (*necros*) a fini divinatori. In tempi di scientismo positivista, lo spiritismo fornì gli elementi per una nuova religiosità laica. Enrico Morselli ha chiarito esaurientemente questo aspetto del fenomeno: «I circoli, i gruppi spiritici [...] attraggono sempre più gli animi disillusi o mal soddisfatti delle vecchie "verità" religiose, non appagati dalle risultanze positive del sapere scientifico, non tranquillizzati dalla serena considerazione delle leggi naturali e in cerca ansiosa per i loro bisogni di mente e di cuore»[15].

Per Morselli lo spiritismo ambiva a configurarsi come «uno spiritualismo sperimentale e una filosofia cosmo-sociale» che pretende di dare «una nuova Weltanschauung o interpretazione del mondo e una nuova regola permanente di condotta»[16]. Il successo dello spiritismo era per Morselli dovuto al fatto che

[14] Il materialismo storico e dialettico di Marx ed Engels aveva preso di mira le religioni istituzionali, contrapponendosi violentemente ad esse per liberare le masse «dalle superstizioni».

[15] E. Morselli, *Psicologia e spiritismo*, Bocca, Torino 1908, pp. 10-11.

[16] *Ibid.* Cfr. *infra*, al capitolo *Giovanni Amendola teosofo pentito*, pp. 128 ss., come Luigi Capuana parlasse entusiasticamente dello spiritismo come religione dell'avvenire. Allo stesso modo Amendola sosteneva che lo spiritualismo teosofico fosse in linea con il socialismo.

tutte le altre credenze che gli si potevano contrapporre «erano troppo vecchie per mantenersi ancora vigorose e resistergli come le fedi religiose» oppure erano troppo astratte e lontane dalla coscienza comune come le filosofie scientifiche[17].

Quanto alla «modernità» dello spiritismo, Morselli avanzava giustamente grandi riserve e vedeva nell'antichità centinaia di riti, cerimonie e credenze analoghe: dalle divinazioni dei primitivi alla mantica delle sibille, dalle apparizioni nei castelli medievali alle evocazioni della magia cerimoniale del Rinascimento, dalla visionarietà di Swedenborg al mesmerismo settecentesco. Citava anche le passioni per lo spiritismo di personaggi illustri, come Napoleone III, che attraverso il medium Hume entrò in contatto con il suo grande zio e ne fu toccato dalla gelida mano.

Morselli accusava gli americani di faciloneria in quanto avrebbero per primi aderito alla religione spiritica facile e comoda, pasticcio cosmo-filosofico-sociale le cui "rivelazioni" provenivano non dai profeti ma da tavolini a tre gambe danzanti e parlanti.

Nonostante le critiche di Morselli, il positivismo restò irretito nel pulviscolo occultista ed esoterico a sfondo gnostico. Come evidenzia Eric Voegelin (che definisce decisamente gnostico un movimento come il positivismo), August Comte voleva che il genere umano si fosse associato in una congregazione positivista sotto la guida spirituale del fondatore della «religione dell'umanità»[18]. Nel 1848 Comte aveva effettivamente fondato una Chiesa, la cui Trinità era composta dal *grande medium*, lo Spazio, dal *gran feticcio*, la Terra e dal *grande ente*, l'Umanità. I sacerdoti, neanche a dirlo, erano i sociologi. La Chiesa di Comte sopravive in Brasile, a Rio de Janeiro.

[17] Morselli vede a questo riguardo un'analogia tra la Cabbala, la teosofia e lo spiritismo per il quale esiste il corpo, il perispirito e lo spirito. In realtà la teosofia, semplificando il suo schema settenario, prevede il corpo (*rupa*), il corpo astrale (*linga sharira*) e lo spirito (*atman*), la mistica ebraica considera l'essere dotato di un corpo con principio vitale (*nephesh*) un'anima-soffio (*ruah*) e lo spirito (*neshamah*).

[18] Cfr. E. Voegelin, *Il mito del mondo nuovo*, Rusconi, Milano 1970, pp. 90 ss. Sull'idea di gnosi come categoria della modernità che nega la trascendenza esiste una vasta bibliografia. Cfr. Hans Jonas, *Gnosticismo, esistenzialismo e nichilismo*, in *Lo gnosticismo*, SEI, Torino 1991, pp. 335-357.

Lo spiritismo ha lasciato la sua eredità ideologica all'attuale movimento New Age. Anch'esso considera l'essere umano come tripartito, non ponendo più una distinzione tra anima e corpo (come ai bei tempi di Platone), ma affermando una dislocazione topologica ternaria che corrisponde a quella dello spiritismo, della teosofia e di più antiche fedi esoteriche. Del resto il moderno *channeling* non è che uno spiritismo aggiornato. Emerge nelle nuove correnti esoteriche neoteosofiche un materialismo non dissimile da quel *potage* di progressismo socialisteggiante, spiritismo e credenze orientali, che nel tardo Ottocento risentì fortemente delle correnti positiviste[19].

19 Cfr. G. PARETI, *La tentazione dell'occulto. Scienza ed esoterismo nell'età vittoriana*, Boringhieri, Torino 1989.

Capitolo Quinto

INIZIAZIONE DI UN «BURATTINO MARAVIGLIOSO»

Le *Avventure di Pinocchio* sono state e continuano a essere un best-seller internazionale: sono state tradotte in diciotto lingue, portate sugli schermi, illustrate da artisti di chiara fama, interpretate da critici autorevoli[1]. Il «burattino maraviglioso» nasconde nella cifra segreta delle sue peripezie la possibilità di letture e interpretazioni diversificate. Più volte è stato visto nel racconto un messaggio in codice che si riferisce alla *Grande Opera* massonica, come hanno evidenziato Nicola Coco e Alfredo Zambano[2].

Malgrado sia incerto se Collodi, alias Carlo Lorenzini, abbia nel corso della sua vita «murato liberamente», dopo la pubblicazione della lettera del nostro a Pietro Barbera (1844), in cui si firma «In ogni modo mi creda il *fratello* Collodi», l'ipotesi è diventata più consistente[3]. L'appartenenza massonica avrebbe seguito la militanza negli ambienti mazziniani, certamente intrisi di simpatie per la Libera Muratoria. Il 1884 non è una data precoce nella vita di Collodi, ma la massoneria reclutava i suoi adepti sia tra i giovanissimi che tra gli uomini maturi. Lo stesso Voltaire partecipò ai lavori della Loggia delle Nove Sorelle solo nell'ultimo anno della sua vita. Del resto Collodi ebbe stretti

1 C'è chi vede in Pinocchio una piatta ideologia borghese che tenta di ricondurre a un ordine e a una disciplina la fantastica irrequietezza popolare (cfr. A. ASOR ROSA, *Le voci di un'Italia bambina*, in *Storia d'Italia*, Einaudi, Torino 1975, vol. IV, pp. 925-940).

2 N. COCO - A. ZAMBANO, *Pinocchio e i simboli della «Grande Opera»*, Atanòr, Roma 1984.

3 Cfr. F. TEMPESTI, *Introduzione*, in C. COLLODI, *Pinocchio*, Feltrinelli, Milano 1993, p. 9.

contatti con Ferdinando Martini, editore e giornalista al quale Carducci scrisse una lettera da «massone a fratello», e fu collaboratore del Gran Maestro Lemmi, uno dei più importanti costruttori del Grande Oriente d'Italia. Fu Martini a pubblicare a puntate le *Avventure di Pinocchio* nel «Giornale dei Bambini» annesso al «Fanfulla», pubblicazione che sembrava inquadrarsi nel progetto massonico di fondazione di una pedagogia laica «per togliere i fanciulli dalle ugne dei preti» (come si legge esplicitamente nella «Rivista Massonica» del 1873)[4]. Il problema resta aperto, dato che mancano certezze definitive sulla militanza massonica di Collodi. Nella fiaba italiana più famosa nel mondo mancano, è vero, riferimenti espliciti alla religiosità cattolica ufficiale, eppure il successo planetario del burattino travalica i confini dell'immaginario e del simbolismo legati alla massoneria.

L'iniziazione è un fenomeno "religioso" presente in innumerevoli culture e mette in scena segni cifrati universali di cui può essere utile una rivisitazione. I prodotti artistici che riscuotono un successo duraturo e stabile affondano le loro radici in elementi culturali primordiali e fondanti e si alimentano di vene sotterranee di immensa profondità. L'arte e la letteratura sono state (e ancora sono) i mezzi esemplari di comunicazione di teologie, metafisiche, e soteriologie consone ai momenti storici in cui sono state create. La stessa massoneria si vanta di recuperare simboli sapienziali da Eleusi, Samotracia, Tebe, Alessandria, Benares, Gerusalemme e di riproporre in termini moderni la grande opera alchemica dell'ermetismo rinascimentale. La terra dell'esoterismo è rotonda: in qualunque direzione si proceda, dopo percorsi contorti o abissali si torna al punto di partenza: «nella mia fine è il mio principio».

Il modello del processo di iniziazione è il simbolismo universale della morte e della rinascita: l'iniziando, incompleto, impuro, «animale senz'anima», muore al suo stato imperfetto,

[4] C. MEDAIL, *Pinocchio? Un «fratellino» della Loggia di Firenze*, in «Corriere della Sera» 16 aprile 1993. Medail rileva anche che Carlo Lorenzini mutò il suo nome al compiere del trentatreesimo compleanno (Collodi deriverebbe da *cum-lode* che nelle saghe medievali indicava il ritrovamento del senno perduto). Come è noto Collodi, nei pressi di Pescia, era il nome del paese dove era nata la madre dello scrittore.

attraversa gli oscuri regni dell'aldilà per rinascere rigenerato, trasformato, redento. «Morte significa essere iniziati» diceva già Platone. I riti iniziatici attualizzano o sottintendono un mito che racconta le avventure, la morte e la risurrezione di una divinità in cui l'iniziato si identifica[5].

Il percorso iniziatico non è patrimonio esclusivo della massoneria, che del resto dichiara esplicitamente di riesumare, nell'ambito di una nuova cultura esoterica, gli antichi culti misterici. Arturo Reghini, che affiancava la pratica costante della magia «pitagorica» alla Libera Muratoria, connetteva i rituali di quest'ultima alle tradizioni iniziatiche egizie, greche e latine[6]. Nel suo *Le parole sacre e di passo dei primi tre gradi e il massimo Mistero massonico* collega i rituali alla «metafora fondamentale della risurrezione spirituale [che] paragona la rigenerazione al risorgere dalla morte alla vita...»[7]. La metafora si fa esplicita nel rituale di Cavaliere Rosa-Croce (11° grado del Rito antico e primitivo) che con linguaggio evangelico così si esprime: «Ma allora dicono: come possono i morti risorgere? E con quale corpo essi vengono? O folle, ciò che semini non cresce se non muore. L'iniziato è seminato corpo naturale e risorge corpo spirituale. Poiché quanto corruttibile deve condurre all'incorruttibile e quanto mortale deve condurre all'immortale»[8]. Nel rituale del 30° grado (riproposto da John Yarker) il «mistico pellegrino, dopo essere stato abbattuto dal Guardiano del santuario, in modo da cadere come morto, viene innalzato alla vita e viene condotto dinanzi a un obelisco ad ammirare l'immagine della Fenice, simbolo di morte e risurrezione, e dopo aver bevuto

[5] Cfr. M. ELIADE, *La nascita mistica*, Morcelliana, Brescia 1980, p. 167. Non è la sede questa per analizzare gli aspetti esoterici del cristianesimo. Va però detto che lo schema generale è presente indissolubilmente nell'Eucarestia in cui la morte del Cristo garantisce ai credenti che ne ripercorrono misticamente le modalità, la «vita eterna».

[6] Arturo Reghini dopo aver frequentato circoli magici (dall'OTO di Crowley, al martinismo e alla teosofia) dette vita a un'associazione pitagorica che si esprimeva pubblicamente nell'ambito delle riviste «Atanòr», «Ignis», e «UR». René Guénon sottolinea che «i "piccoli misteri" dell'Iniziazione Massonica conducono alla restaurazione di ciò che le dottrine tradizionali designano come lo stato primordiale» (*Studi sulla massoneria*, Basaia ed., Roma 1983, p. 71).

[7] A. REGHINI, *Le parole sacre e di passo dei primi tre gradi e il massimo Mistero massonico*, Atanòr, Roma 1932, p. 82.

[8] *Ibid.*, p. 83.

dell'acqua dell'oblio si disseta alla fontana dell'immortalità». Il riferimento ai rituali orfici è esplicito: nelle laminette orfiche è più volte descritto il comportamento dell'anima (edotta dall'iniziazione) nelle oscure regioni dell'Ade dove, «riarsa di sete» e sul punto di morire, beve alla sorgente di Mnemosine... Del resto già nella cerimonia iniziatica di 1° grado è presente l'acqua di Mnemosine accanto a quella dell'oblio. La massoneria ha quindi solo ripreso le tradizioni iniziatiche dell'antichità.

L'approccio dell'antropologia culturale a Pinocchio e alle sue metafore è particolarmente adeguato in quanto recupera la dimensione simbolica e misterica della cultura occidentale.

Al simbolismo esoterico, in cui Pinocchio si aggira come nel suo ambiente naturale, contribuiscono certamente i nomi dei personaggi, a cominciare dal suo. Pinocchio deriva in toscano da pinolo, il seme commestibile della pigna, abbondante nelle pinete italiane. Il pino da cui deriva il «pinocchio» era albero sacro per i misteri di Attis e Cibele ed era emblema del ciclo iniziatico della morte e della rinascita. Nei riti primaverili di Cibele i Romani portavano nel tempio del Palatino un pino avvolto di bende e ornato di viole, cadavere del dio Attis a cui tributavano lamenti funebri, per poi esplodere in espressioni di gioia quando nel rito il dio tornava a nuova vita. Il frutto del pino, la pigna, era portata da Dioniso nei suoi culti, come simbolo del permanere del ciclo vitale, eterno ritorno della nascita dopo la morte temporanea e stagionale. Il tirso emblema dionisiaco era un bastone guarnito di pampini d'uva con in cima una pigna. La vita vegetale era intesa come manifestazione dell'intelligenza divina, che indica in essa il crescere e il trasformarsi della vita. La logica "arborea" vede il seme iniziale alla fine del processo vitale, rinascere nel frutto. La realtà lignea e arborea di Pinocchio sembra riferirsi alla perenne trasformazione del rituale iniziatico e misterico.

Sarebbe ingenuo, come Kerényi suggerisce, sintetizzare in poche righe lo sfondo religioso dei misteri che dominarono la vita spirituale del mondo antico per più di mille anni[9]. Lo scenario fondante dei misteri era costituito dalle «avventure del-

[9] Cfr. K. Kerényi, *Miti e misteri*, Boringhieri, Torino 1989.

l'anima», percorsi pericolosi e penosi che conducevano alla finale rivelazione: «Sono dapprima dei vagabondaggi, dei giri logoranti e cammini senza fine e inquietanti, attraverso le tenebre. In seguito proprio prima della fine [leggi "morte"] il terrore è al colmo, brividi, fremiti, sudore freddo, spavento. Ma dopo ciò una luce meravigliosa si offre agli sguardi, si passa in luoghi puri e in prati dove le voci e le danze risuonano, delle parole sacre e delle sante apparizioni ispirano un rispetto religioso. Allora l'uomo, da quel momento perfetto, divenuto libero e passeggiando senza legami, celebra i misteri con una corona sulla testa, vive con gli uomini puri: egli vede sulla terra la folla di quelli che non sono iniziati e purificati schiacciarsi e pigiarsi nel fango e nelle tenebre, e per paura della morte attardarsi nei mali, non volendo prestar fede alla felicità di laggiù»[10]. Vastissima è la letteratura specialistica e di conseguenza assai diversificate sono le interpretazioni delle religioni misteriche che influenzarono profondamente la cultura classica e si travasarono in una nuova sensibilità religiosa che aprì le porte al cristianesimo: non dimentichiamo che il latino *sacramentum* è la traduzione del greco *mysterium*. Mentre le religioni stesse sfumavano le une nelle altre, il complesso rituale a cui partecipavano gli iniziati si è mantenuto segreto. La segretezza presupponeva il fatto che l'esperienza religiosa, emotiva e conoscitiva vissuta dagli iniziati non era traducibile in parole, era indicibile. Dice Aristotele: «Gli iniziati non devono imparare qualcosa bensì subire un'emozione e essere messi in certe disposizioni d'animo»[11].

I riti erano estremamente complessi, affondavano le loro radici nella preistoria e sintetizzavano tradizioni cretesi, sumeriche, asiatiche, tracie. Alcuni elementi dei misteri sono filtrati nella letteratura e nell'arte[12]. Torniamo al burattino meraviglioso e alle sue avventure: nasce dalla materia bruta (legno da catasta, marmaglia), ha la testa di legno, fa tacere il Grillo Parlante

[10] Plutarco, *Frammento* 178, in F.H. Sandbach (a cura di), *Fragmenta*, Lipsia 1976.

[11] Aristotele, *Sulla filosofia*, frammento 4, in G. Colli, *La sapienza greca*, Adelphi, Milano 1977, vol. I, p. 107.

[12] M. Eliade, *I miti nel mondo moderno*, in *Miti, sogni e misteri*, Rusconi, Roma 1976, pp. 15 ss.

della sua coscienza, ne fa di tutti i colori. I personaggi che incontra sono «dell'altro mondo»: Mangiafuoco pare un demone, il gatto e la volpe creature alla Hyeronimus Bosch, il Pescatore Verde un orco divoratore e persino la bella Bambina dai capelli turchini appartiene al regno della morte: «...Il viso bianco come un'immagine di cera, gli occhi chiusi e le mani incrociate sul petto... una vocina che pareva venisse dall'altro mondo»[13]. Non mancano gli uccelli, specifici veicoli dell'anima nei riti e nei miti iniziatici: il falco che per volere della Bambina (in realtà una buonissima fata) salva Pinocchio impiccato, il colombo che sulla tomba della fata porta il burattino in volo sulla riva del mare dove Geppetto è in cerca del figlio. Pinocchio "muore" tre volte: impiccato dagli assassini come nella carta dei Tarocchi, buttato in mare come asino, e infine ingoiato dal Pescecane. La triplicazione nel rituale è una forma universale dell'iniziazione. La prima delle "morti" di Pinocchio è un prototipo mitico, la morte per impiccagione, presente nei rituali dell'Artemide Taurica. Il burattino viene appeso dagli assassini mascherati entro tele di sacco: la letteratura antropologica ha evidenziato moltissime cerimonie in cui gli iniziatori si mascherano e si coprono il volto per procedere al rituale. Pinocchio appeso alla Quercia Grande «chiuse gli occhi, aprì la bocca, stirò le gambe e, dato un grande scrollone, rimase lì come intirizzito»[14].

La bella Bambina dai capelli turchini manda a prendere Pinocchio da un magico falco, tipico «veicolo delle anime» in moltissime mitologie. Il volo del falco si trova nel *Libro dei Morti* egizio dove è detto dell'anima: «M'innalzai, m'innalzai come un possente giovane falco, uscito dal suo uovo. Io volo e scendo come uno sparviero che abbia una schiena larga quattro braccia e le cui ali siano simili allo smeraldo»[15].

La struttura iniziatica delle fiabe di magia è stata evidenziata da vari studiosi, ed è innegabile che l'immaginario dei racconti di fate contenga tracce di rituali iniziatici, espressioni di

[13] COLLODI, *op. cit.*, p. 101.

[14] *Ibid.*, p. 105.

[15] Cfr. V. PROPP, *Le radici storiche dei racconti di fate*, Boringhieri, Torino 1972, p. 333, e C. GATTO TROCCHI, *La fiaba italiana di magia*, Bulzoni, Roma 1973.

uno psicodramma perenne che risponde a una necessità profonda[16].

Alcune forme del rituale sono simili alle strutture narrative e si può persino ipotizzare che lo schema iniziatico sia una struttura profonda dell'avventura fiabesca e del suo racconto. Tale ipotesi spiegherebbe la fortuna della fiaba in ambito infantile e anche la pregnanza letteraria della favola magica, vista come grado zero della funzione narrativa. Non è mia intenzione appiattire l'opera di Collodi in una sola delle molte interpretazioni che di essa sono state fornite[17]. Eppure appare evidente la somiglianza della fiaba e del processo iniziatico. Le altre due esperienze di morte di Pinocchio si ricollegano esplicitamente al più importante romanzo "misterico" dell'antichità: le *Metamorfosi* di Apuleio, in cui Lucio, il protagonista, viene trasformato in asino dal filtro di una maga e inizia una serie di dolorose avventure che lo portano alla soglia della morte, prima di essere iniziato ai Misteri di Iside e avere la rivelazione della dea. Anche Pinocchio, come è noto, diventa un asino dopo essersi immerso nella vita dissipata del Paese dei Balocchi, vero luogo emblematico della vita materiale dedita solo ai piaceri. Come asino deve lavorare in un circo equestre, metafora dell'illusione, della mistificazione grottescamente gioiosa.

Pinocchio-asino deve impersonare «la stella della danza», calandosi nel ruolo di animale addomesticato, agli antipodi della persona libera. Il processo di iniziazione prevede una fase di vita animalesca espiativa. Diventato zoppo, Pinocchio-asino viene gettato in mare ad affogare perché di lui sia recuperata la pelle. Ma la sua «buccia asinina» fu divorata dai pesci inviati dalla fata Madrina, grande sacerdotessa delle iniziazioni. Pinocchio ritornato burattino sfugge al padrone, sconvolto dalla metamorfosi, e si getta in mare. Qui è mangiato dal Pescecane, nel cui corpo vive, novello Giona, insieme a Geppetto, per poi

[16] La fiaba ha una struttura forte, caratterizzata da funzioni costanti, come ha evidenziato V. PROPP in *Morfologia della fiaba*, Einaudi, Torino 1966. Cfr. anche C. GATTO TROCCHI, *Narrare, ascoltare, ricordare*, in *Da spazi e tempi lontani. La fiaba nelle tradizioni etniche*, Guida, Napoli 1991, p. 402.

[17] Cfr. G. FERRONI, *Il mondo di Pinocchio*, in *Storia della Letteratura italiana*, Einaudi, Torino 1991, vol. III, p. 443. Ferroni rileva il tono fiabesco e le inquietudini romantiche nel testo di Collodi.

fuoriuscire in acque profonde e oscure, esattamente come il Lucio delle *Metamorfosi* che vede il corteo sacro di Iside sulla riva del mare. È curioso notare come Giordano Bruno, nume tutelare della massoneria ottocentesca, avesse scritto intorno al 1585, la favola di un asino, come quella di Apuleio.

Il protagonista è prima asino da soma presso un giardiniere, poi presso un carbonaio, in seguito discende agli Inferi per transitare in una ulteriore metamorfosi, nel corpo di Aristotele. Infine diventa come Pegaso, il cavallo alato e divino. L'atmosfera di Pinocchio ha qualcosa che la accomuna alle favole di Giordano Bruno, con il ricorso alla magia e all'incanto: il testo di Collodi, sotto l'apparente semplicità, recuperata dalla tradizione popolare delle fiabe di fate e animali parlanti, fa continue allusioni alla letteratura alta. Metamorfosi e trasformazioni alchemiche sono alla base dei racconti fiabeschi, metamorfosi che svelano misteri intellettuali e sapienziali.

Nel racconto di Pinocchio vige la legge delle successive rivelazioni: la bella Bambina compare e scompare più volte. Nel capitolo XV è una bella Bambina dai capelli turchini e il viso bianco come un'immagine di cera, gli occhi chiusi e le mani incrociate sul petto che «aspetta la bara», nel capitolo seguente si manifesta per essere «una buonissima fata» che salva Pinocchio impiccato; nel capitolo XXIV ricompare nell'isola delle api industriose dopo essere stata nella tomba «abbandonata dal suo fratellino Pinocchio». La fata compare come spettatrice del circo nel Paese dei Balocchi e come capretta magica dalla lana turchina nel profondo del mare. Infine nel capitolo XXIX è in casa servita da una lumaca. Le metamorfosi della fata dai capelli turchini richiamano le notazioni di Proclo: «Nelle iniziazioni e nei misteri gli Dèi ostentano molte forme di se medesimi e si mostrano mutando parvenze. E si proietta da loro una luce ora informe, e ora conformata ad aspetto umano e ora trasmutata in altra forma»[18]. Elementi diffusi nelle avventure di Pinocchio richiamano altrettanti elementi iniziatici: il serpente verde che sbarra la strada è il guardiano della soglia misterica ed è sconfitto in un duello *sui generis*, in quanto

[18] Proclo, *Commento ai dialoghi platonici. Repubblica*, I, p. 110, 21 (a cura di Kroll); cfr. Reghini, *op. cit.*, p. 164.

muore per le risate (il riso è un altro elemento iniziatico del culto di Demetra, la quale ride alle facezie oscene di Baubò)[19].

Il pesce che ingoia il protagonista è presente nei miti di molte culture: indiane, africane, melanesiane. Alcuni racconti iniziatici presentano la stessa struttura di Pinocchio: il protagonista trova nel pesce oltre a una candela accesa, i suoi genitori morti che fa uscire con lui. Il soggiorno nel mostro marino è un elemento specifico del morire e del rinascere rituale[20]. Persino il Grillo Parlante muore e rinasce nel corso del racconto. La presenza di animali parlanti sembra attuare sul piano della narrazione i miti segreti dell'ermetismo. Una fioritura di testi esoterici, scritti tra il II secolo a.C. e il III secolo d.C. furono attribuiti a Hermes, il dio greco erede dell'egizio Thot. In tali testi è fondamentale l'idea della trasformazione iniziatica e non manca nemmeno il richiamo allo stato di burattino, anzi esso è posto come la condizione tipica umana[21].

Nei testi ermetici, ampiamente divulgati dall'esoterismo ottocentesco, di cui la massoneria era solo un aspetto, compare l'idea di una permeabilità tra mondo umano e mondo animale, molto simile alle situazioni della fiaba in cui le avventure di Pinocchio si svolgono tra grilli parlanti, cani in livrea, uccelli medici, conigli becchini, volpi e gatti che tramano inganni, lumache prudenti e stranamente veloci, pappagalli rivelatori, tonni servizievoli... Nei testi ermetici il male dell'anima è obbedire alle passioni: del gioco, dell'appetito, della curiosità infantile...

Ma c'è ancora dell'altro: Collodi allude a più riprese (e non credo in senso blasfemo) alla storia di Cristo: Geppetto è un diminutivo di Giuseppe ed è un falegname... Il grido di Pinocchio in alto mare, «Babbo mio aiutatemi perché io muoio» sembra echeggiare le parole di Cristo. Tempesti sottolinea che «come ogni morte in pubblico, – ogni morte pubblica – se appena il moribondo lo lasciano dire, come può non ricordare il grande modello del Cristo?»[22].

[19] *Il serpente verde* è un racconto iniziatico di Goethe; cfr., *supra*, p. 20.
[20] V. Propp, *Le radici storiche...*, cit., p. 372. Abbiamo già citato Giona.
[21] Cfr. M.T. Gentile, *L'albero di Pinocchio*, Studium, Roma 1982, p. 161.
[22] Tempesti, *op. cit.*, p. 265, nota 3.

Infine il lungo percorso trasformativo del burattino si conclude con il suo diventare ragazzo in carne e ossa.

Nella tradizione esoterica cristiana un profeta del XII secolo, Gioacchino da Fiore, parlò, nel linguaggio delle immagini, del *legno* e della *carne* come di due momenti gradualmente evolutivi, verso uno stato superiore di spiritualità. La premessa e la cornice dell'atto conclusivo delle avventure di Pinocchio, in cui egli lascia l'involucro di legno, è la morte di Lucignolo, il suo alter ego, che era vissuto come lui da asino, senza riuscire a liberarsi della scorza animalesca, preso dall'illusione della gioia e del gioco perenne. Nel dolore per l'amico morto e nella consapevolezza dei suoi errori passati, Pinocchio conquista la piena umanità e la responsabilità dell'umano agire.

Le mie considerazioni sono unilaterali: di Pinocchio sono possibili vari livelli di lettura, di cui il più evidente è la satira della società borghese. Collodi mentre sembra assumere la parte del benpensante che avvia il suo «discolo» all'educata normalità, esprime simpatie per l'aspetto ambiguo, eversivo, protestatario delle marachelle del suo originale protagonista. Al di là dell'ironia, al di là dello sfondo massonico, al di là dell'intreccio infantile di birbonate e di bugie, la storia del burattino assurge a funzione universale e rispecchia l'eterna vicenda del perfezionamento umano. Come le iniziazioni rituali, così la fiaba pone all'inizio il protagonista in una posizione menomata, semiumana, per condurlo attraverso avventure e vicissitudini simboliche, a una vita più completa e più grande. Il racconto assolve così una funzione alchemica particolare, indispensabile alla mente umana: è quella che ho chiamato *l'innocenza del divenire*... La fiaba è il mondo della perenne trasformazione: nel corso della storia l'eroe cambia di stato e compie esperienze fondamentali. Mai ciò è tanto vero come nel caso di Pinocchio, che da legno diventa burattino e da burattino ragazzo.

Nelle fiabe di magia come nei miti, troviamo animali parlanti che si comportano come gli uomini, castelli incantati, mostri preistorici, ogni lettore sa che entra nel mondo incantato della metafora. Nessuna persona dotata di buon senso ritiene che si tratti di realtà. Il gioco liberatorio consiste nel vivere per qualche ora nella fantasia, nell'immaginazione socialmente condivisa, nel mondo della Bella Addormentata, della Cenerentola che si trasforma in una splendida principessa, di Pinocchio nel ventre del Pescecane, di Peter Pan che vola nella notte e che parla con le fate e con altri esseri magici. La vita interiore, il mondo fantasmatico ha una corrispondenza concreta in una costruzione allegorica che mette in gioco simboli potenti e millenari.

Nelle comunità esoteriche la palpabile «anoressia culturale» è data dall'assenza totale della metafora. Nella comunità magica più numerosa d'Italia, Damanhur, che comprende almeno seicento adepti, tale assenza è palese. All'origine della comunità vi sono le ricerche e l'iniziativa esoterico-commerciale di Oberto Airaudi che ha inventato una mitologia e una prassi rituale inserita in una struttura collettiva[23]. I rituali e i simboli della via iniziatica contengono elementi tratti dalle concezioni egizie, celtiche, ermetiche, gnostiche e dal più recente sfondo acquariano. Tali elementi sono mescolati in un sincretismo degno della migliore tradizione fantasy, che ha permesso di costruire uno straordinario tempio sotterraneo in cui si accede da una cascina non diversa dalle altre. Dietro una porta apribile col telecomando vi si trovano scale e ascensori che conducono fino a trenta metri di profondità. Si tratta di quattromila metri cubi strutturati in tre diversi corpi collegati da passaggi che perforano la montagna. All'interno esistono vari spazi mistico-rituali ognuno adibito a una funzione dello spirito: la sala delle sfere, il tempio di Pan, le statue ricoperte di oro zecchino per l'invocazione agli dèi, la cupola degli specchi (formata da sessantamila pezzi di vetro saldati a piombo). In ogni locale ci sono musiche e profumi diversi. Visioni fantasmagoriche di affreschi ispirati agli dèi egizi e babilonesi, o a immagini di animali, costellazioni e iscrizioni in lettere esoteriche hanno lo scopo preciso di potenziare le capacità della mente umana e di rendere gli adepti più potenti magicamente e spiritualmente. Porte intagliate si aprono elettronicamente scoprendo minuscoli tempietti dorati. C'è un ponte levatoio nascosto nel muro, sistemi di aera-

[23] C. Gatto Trocchi, *La nazione Damanhur*, in *Viaggio nella magia*, Laterza, Roma 1993, p. 60. Cfr. anche S. Palombo (a cura di), *La città sotterranea. Come e perché è stato costruito il Tempio di Damanhur*, Horus, Torino 1992.

zione modernissimi. Nelle sale si eseguono riti segreti, danze, concerti, meditazioni. Il cuore del mistero è costituito dalla sala dell'alchimia, nella quale si mette in atto una speciale concentrazione che permette di programmare le reincarnazioni. Molti elementi richiamano Disneyland: la differenza cruciale è che a Damanhur è sparito il concetto di metafora, il concetto che permette di entrare e uscire dal mondo immaginario e padroneggiare più precisamente il mondo della realtà. A Damanhur si crede realmente che gli elementi della natura siano animati da folletti, gnomi, ondine, salamandre, silfidi e fate da evocare con rituali adeguati[24].

Mi rendo conto che il percorso della metafora è più difficile e comporta entro di sé una profonda nostalgia. Quando i poeti ricorrono alla mitologia sanno che quel mondo è definitivamente perduto. La speranza, direi quasi titanica, dei seguaci di Damanhur consiste nel far rivivere una mitologia che può essere ormai solo oggetto di sogno artistico, di letteratura, di musica, e di poesia. Quando un rituale si discosta dalla visione mitica che lo ha generato, tale rituale non può essere che una *ricreazione*, nel senso complesso della parola, che comporta l'idea di far rivivere qualcosa e al tempo stesso di ricrearsi, attingere a un mondo fantastico ma irreale, che è sempre stato l'elemento energetico della nostra anima, che ci ha permesso di sopravvivere attraverso le brutture, la noia, e la meschinità della vita quotidiana. Il pericolo di appiattire l'elemento metaforico in una visione realistica degli elfi e degli gnomi, delle divinità classiche, egizie, babilonesi, indù, è reale. Si tratta di instaurare una menzogna condivisa che non arricchisce ma impoverisce gli adepti, i quali non riescono a districare il rapporto fra immaginario e simbolico. Dobbiamo rassegnarci al fatto (già profetizzato da Hegel) che la visione incantata del mondo non può che trasferirsi nelle espressioni più elevate dello spirito. Gli dèi della mitologia sono in esilio e nessuno sforzo volontaristico, collettivo o individuale, può far rivivere la favola oltre la soglia del mondo metaforico.

24 Cfr. A. Foà, *Dove la magia è gioia. Damanhur*, Horus, Torino 1989, in cui si dice che ognuno può compiere miracoli (p. 125) e dove si descrive una ragazzina che parla con un ciliegio (p. 127).

Capitolo Sesto

LUIGI CAPUANA TRA VERISMO E MAGIA

Luigi Capuana è considerato il più convinto sostenitore del verismo[1]. Come è noto, in Italia gli aspetti più marcati del naturalismo d'oltralpe si stemperarono in un verismo di provincia che costruì un mondo colorito e vivace nel quale gli scrittori rivivevano le memorie della loro adolescenza paesana, trasfigurata nostalgicamente dalla lontananza. Si trattava di scrittori «provinciali» non nel senso dispregiativo del termine, ma nel senso della ricostruzione di una vita di provincia, soffusa di emozionalità e di nostalgia. Tali elementi fanno della nostra letteratura qualcosa di specifico rispetto alla produzione di un Zola o dei Goncourt, in cui la smania di raccogliere documenti umani "scientifici" raggiunge l'impersonale freddezza che adoperano i fisiologi e i patologi davanti alle malattie. Su uno sfondo culturale che cerca, nella veridicità e nell'impersonalità dell'artista, di reagire alle smanie sentimentali del romanticismo, va inserita la produzione di Luigi Capuana. Sorprendente sembrerebbe quindi il suo continuo e sistematico interesse per il mondo dell'occulto, dell'esoterismo, dello spiritismo, del mistero. Occorre sottolineare che il naturalismo e il verismo rifiutarono gran parte del romanticismo, ma non certo l'interesse per quel mondo crepuscolare, incantato e «meraviglioso» che riguardava i fenomeni di sonnambulismo, spiritismo, infestazioni, veggenza e di altre «diavolerie» metapsichiche.

1 Il suo romanzo *Il marchese di Roccaverdina* è visto come una delle opere migliori del verismo italiano.

Il primo interesse documentato di Capuana per lo spiritismo risale all'agosto del 1864 quando aveva poco più di venticinque anni. Si tratta di quattro fotografie scattate a Firenze quando egli era critico drammatico del giornale «La Nazione». Le quattro fotografie riproducono Beppina Poggi, una pallida fanciulla sui diciotto anni, dai capelli neri, con lungo abito bianco. Il volto della ragazza appare sereno ma vagamente allucinato e reso quasi torvo da due profonde occhiaie. Le fotografie erano state scattate nel corso di sedute spiritiche durante le quali la magnetizzata dal Capuana era posseduta nientedimeno che dallo spirito di Ugo Foscolo. Pare che Capuana volesse scrivere una vita inedita del poeta dei *Sepolcri* e avesse tentato di rivolgersi allo spirito del vate, attraverso evocazioni che credeva di poter padroneggiare. Per conoscere bene la storia di questo caso bisogna consultare la pubblicazione del volume *Spiritismo?*, del 1884, nel quale Capuana ripercorre gli episodi più importanti delle sue esperienze di magnetizzatore e le risposte che Beppina Poggi forniva in nome di Ugo Foscolo (la biografia inedita del poeta che non fu mai scritta). Le risposte del vate furono a dir poco deludenti, tanto quanto fu deludente il poema dettato dallo spirito di Ludovico Ariosto al famoso medium Scaramuzza.

Le sedute si svolgevano in un'atmosfera mesmerica e incantata in cui Beppina, atteggiando la voce in tono profondo, burbero e maschile, coinvolgeva completamente l'affascinato Capuana. Alle richieste di fornire indicazioni poco note della propria vita lo spirito del Foscolo rispondeva sempre in tono evasivo: «Dirò, ma questa sera tu non sei abbastanza forte da sostenere la mia conversazione, ci rivedremo domani...». A richieste ancora più pressanti lo spirito si spazientiva: «Ma perché da tre sere mi tormenti, perché mi tormenti?». A volte lo spirito irato mandava in sua vece il fantasma di una donna, una tal Zaira, che si frapponeva tra le richieste pressanti del Capuana, la medium Beppina e la pace tanto sospirata dal poeta dei *Sepolcri*. Lo spirito del Foscolo pronunciava volentieri minacce e recriminazioni: «Sei stata una traditrice, hai diffidato di me, hai chiesto alla Zaira (l'altro fantasma) le notizie della mia vita, ti tormenterò»[2]. Lo spirito

[2] L. CAPUANA, *Spiritismo?*, Giannotta, Catania 1884, p. 106.

imponeva a Beppina di inginocchiarsi e di stare con le mani giunte e di piangere. La situazione si faceva sempre più coinvolgente e Capuana ammise di essersi sentito accapponare la pelle e venir meno varie volte. Il *clou* fu raggiunto in una seduta memorabile in cui il fantasma disse: «Alzati, inginocchiati ai piè del letto, sul tappeto, piangi forte!» e poi sentenziò: «Verrai meco». Alla domanda della spaurita Beppina, rispose: «Alla mia tomba, vieni»[3]. Il fantasma ci ripensò e invece di trascinare Beppina nella tomba le gridò: «Avvicinati... unisci le mani!». Beppina chiese: «Perché mi leghi?» e lo spirito del Foscolo rispose: «Per castigarti. Ti farò ben altro sai? Ben altro, ora inginocchiati... piangi... manda strida!».

Doveva sembrare abbastanza chiaro che lo spirito del Foscolo non aveva alcuna intenzione di aiutare Capuana a scrivere la biografia inedita e i tormenti che provava Beppina (dovuti probabilmente alla sua propensione all'isterismo) dissuasero il giovane Luigi dal continuare questi esperimenti. Il presunto spirito del Foscolo non abbandonò la sua preda anzi costrinse Beppina a pantomime agghiaccianti, a recitazioni di scene drammatiche con fughe, rotolamenti per burroni tra assassini minacciosi. Lo spirito la possedeva, anzi l'aveva proprio sposata, malgrado Beppina avesse più volte sussurrato: «No, non ne sono degna, non ne sono degna». La notte il fantasma veniva a prendere la ragazza e la conduceva con sé, in luoghi misteriosi, in sotterranei tombali oppure in camere nuziali straordinarie dotate di morbidi letti. Il fantasma del Foscolo pareva molto più interessato a un intimo possesso di Beppina che a dettare le sue memorie al giovane Capuana, tra l'altro assai spaventato dai fenomeni che aveva scatenato magnetizzando la giovane fiorentina.

Capuana non smise di frequentare veggenti, spiritisti e medium, provando egli stesso la scrittura automatica. Il frutto di questa esperienza è raccolto in *Diario spiritico: comunicazioni ricevute dagli spiriti per medianità intuitiva dall'ottobre 1870 al 28 dicembre*[4]. Vari spiriti diversamente identificati dettarono

[3] *Ibid.*

[4] Il testo è pubblicato in L. CAPUANA, *L'aldilà*, a cura di S. Nicolosi, Tringale, Acireale 1988, pp. 23-29. In quegli anni Capuana era in contatto con un gruppo di segua-

al nostro scrittore frasi affascinanti e vagamente misteriose come: «Snoda l'anima tua come snodi il tuo corpo»; «Penetra con l'immagine e col sentimento la natura»; «Il di fuori non avrebbe significato se non fosse, per così esprimermi, chilificato dall'anima e ridotto in sangue spirituale»; «Medita, slanciati, agitati»; «La reincarnazione è una pena ed è un premio; ma l'idea di pena e di premio sono aree limitate, terrestri, umane». «La fede tu sai che cosa sia? È uno sforzo necessario dello spirito per intendere meglio l'essenza delle cose». Quando Capuana chiedeva allo spirito chi fosse, l'entità rispondeva evasivamente, spesso in rima: «Son gioco di Dio / son luce, son ombra!»[5].

Il periodo delle sedute con Beppina, in cui Capuana tentava di "contattare" lo spirito di Foscolo per scriverne la biografia, dette esiti letterari assai diversi anche se legati a situazioni misteriose e bizzarre. È di quel periodo (settembre 1865) il racconto *Il dottor Cymbalus* in cui si tratta di un giovane disperato che, abbandonato dalla fidanzata e disconosciuto dalla madre, si reca da un misterioso dottore che promette di toglierli con un'operazione particolare ogni sensibilità, ogni emozione e ogni sentimento[6]. Fatto questo, la vita diventa insostenibile e il giovane si uccide. Non sembrerebbe che questa novella sia del genere dei *Racconti straordinari* di Edgar Allan Poe, come sottolinea Pietro Vetro, il primo biografo e commentatore di Capuana. Sono d'accordo con Salvatore Nicolosi quando afferma che nella produzione di Capuana mancano del tutto «le lunghe agonie e i barbari terrori di Poe»[7].

Il testo più completo che riguarda gli interessi di Capuana è *Spiritismo?* che Giovanni Verga previde essere un bestseller. L'autore ricorda la sua giovinezza e ironizza sulle sue velleità di grande mago, tralasciando stranamente alcuni episodi significativi del suo interesse per l'occultismo. Come sottolinea Simona

ci di Swedenborg, visionario e mistico svedese morto nel 1772, che aveva elaborato una complessa dottrina sulla struttura delle sfere del creato.

[5] *Ibid.*, p. 26.

[6] La novella pubblicata nel volume *Un bacio ed altri racconti*, nel 1881 è stata ristampata nel testo di L. CAPUANA, *L'aldilà*, a cura di S. Nicolosi, pp. 71-85.

[7] S. NICOLOSI, *La fiaba e l'occulto di un dilettante*, in *L'aldilà*, cit., p. 18.

Cigliana, Capuana non rammenta gli studi sul magnetismo e sulle scienze occulte che aveva intrapreso intorno al 1859[8]. Oltre che ripercorrere le tematiche riguardanti la magnetizzazione di Beppina e il fantasma di Ugo Foscolo, il testo propone alcune considerazioni interessanti sul magnetismo e sul sonnambulismo. Già dal 1859 Capuana aveva tentato di utilizzare nella vita quotidiana le possibilità del magnetismo. Una volta, visto che la sua amante contadina (tal Beppa Sansone) sembrava avesse qualcosa da nascondere, Capuana, geloso, aveva cercato di accertare l'innocenza di Beppa magnetizzandola affinché confessasse la verità con la sua stessa bocca[9].

Nel febbraio del 1896 Capuana pubblicò *Mondo occulto* dedicandolo «affettuosamente» a Benedetto Croce e a Vittorio Pica. Il testo raccoglie una serie di articoli pubblicati precedentemente nel giornale «Capitan Fracassa» e rimaneggiati per alcune conferenze al Circolo filologico di Napoli. Nei dodici anni tra la pubblicazione di *Spiritismo?* del 1884 e quella di *Mondo occulto* del 1896 erano accadute varie cose, fra cui la conversione di Cesare Lombroso nei riguardi dei fenomeni medianici e spiritici. Pur non essendo ancora uno spiritista convinto, Lombroso rivelò a Capuana: «Io credo ai fenomeni da me osservati e me li spiego benissimo con l'ipotesi di una forza psichica di cui per ora ignoriamo la natura e le leggi»[10]. Lombroso negava la presenza di fantasmi e di spiriti nelle sedute medianiche, dato che per lui lo spirito era un assurdo e l'assurdo gli ripugnava[11]. *Mondo occulto* porta in appendice un articolo di Lombroso dal titolo *Esperienze spiritiche*, in cui il celebre neurologo ricorda il caso di Eusapia Palladino (di cui tratteremo nel capitolo VII); la descrizione di una seduta di controllo su Eusapia Palladino, a cui parteciparono oltre a Cesare Lombroso, Charles Richet (professore alla Facoltà di Medicina di Parigi), Schiaparelli, Brofferio, Gerosa, Finzi e molti altri, non va oltre la cronaca dei fatti.

[8] Cfr. S. CIGLIANA, *Introduzione*, in L. CAPUANA, *Mondo occulto* (1896), Ed. del Prisma, Catania 1995, p. 28.

[9] *Ibid.*, p. 30

[10] *Ibid.*, pp. 165-166.

[11] *Ibid.*

Capuana passa in rassegna episodi di telepatia, allucinazioni visuali singole e collettive, apparizioni dei morti e infine le esperienze di una mistica, suor Maria Dagreda, vissuta tra il 1602 e il 1665, nota per una particolare opera intitolata *Mistica cividad de Dios* che suscitò tali polemiche da essere condannata e poi riabilitata dall'Inquisizione. Capuana fa riferimento a una corrispondenza letteraria fra suor Maria e «Filippo re di Spagna», che presumibilmente dovrebbe essere Filippo IV (e non II come Capuana ci racconta). Al di là della precisione storiografica, la vicenda di questa mistica presenta elementi di grande interesse antropologico. Suor Maria cadeva frequentemente in estasi durante le quali le sembrava di essere trasportata in un paese lontano presso una piccola tribù di indiani d'America, di cui a più riprese osservò i costumi, le abitudini, i modi di combattere, gli usi commerciali e persino la lingua. Durante tali esperienze estatiche suor Maria intraprese l'evangelizzazione degli indios con i quali le pareva di intrattenersi a lungo. Un giorno al risveglio si ricordò di aver donato in sogno delle coroncine di rosario che aveva in monastero. Le cercò e non le trovò più. Sempre in estasi si ritrovò nel Nuovo Messico e osservò una missione di frati francescani. Tornata dai suoi indios, li consigliò di andare a cercare i missionari che aveva visto, indicando loro il cammino da seguire. Un giorno il padre Alonso De Benadides, missionario francescano nel Nuovo Messico, si vide arrivare alla missione alcuni indios che affermavano di essere venuti da lontano con molta fatica per ricevere il battesimo, rivelando di essere stati istruiti nella fede cristiana da una donna che appariva loro senza che essi avessero mai potuto scorgere da dove arrivasse, né dove andasse.

Capuana riporta l'intera storia con profonda partecipazione emotiva. Passa poi a esaminare episodi di apparizioni di fantasmi ovvero di «persone fluidiche» realizzate da William Egliton durante le famose «sedute di ombre». Capuana afferma che l'intelletto umano (da cui sono state indagate molte leggi della natura), dovrà riuscire a indagare anche questi fenomeni che vengono «a sconvolgere dalle fondamenta le scienze positive. L'approccio scientifico porta già in seno il germe di nuove ipotesi che distruggeranno le precedenti, per essere a loro volta distrutte anch'esse»[12].

Oltre alle apparizioni di fantasmi e alle capacità medianiche, Capuana si interessò alle apparizioni di gnomi e di altre figure del folklore come le «Padrone del luogo», metà dee metà fate che il volgo chiama anche «Nonne», a cui sembra fosse affiliato un parrocchiano del decano teologale Natale Arona[13]. Capuana, apparentemente dubbioso circa le apparizioni delle mitiche «Padrone del luogo», riporta i segni della loro presenza (caduta di libri, chiodi che si staccavano dalle pareti, rumori misteriosi) come fatti «oggettivi». Egli conosce bene tutto il gotha dell'occultismo e dell'esoterismo a lui contemporaneo, dai fondatori della Società Teosofica, Madame Blavatsky e il capitano Olcott (che sarebbero stati istruiti da una società segreta di santoni indiani per i quali la natura non aveva più segreti), a Stanislao di Guaïta, il famoso esoterista in odore di satanismo. Per Guaïta Capuana ha parole di sospirosa attesa e afferma che, condottolo sulla soglia del mistero, l'esoterista francese aveva promesso di introdurlo nel tempio delle scienze maledette, tempio frequentato dagli esoterici del passato, da Raimondo Lullo a Cornelio Agrippa, dall'abate Faria a Eliphas Levi, mentre l'inossidabile Blavatsky viene definita sacerdotessa primaria delle «scienze maledette»[14]. Stanislao di Guaïta avrebbe chiarito i misteri dello spiritismo evidenziando tre elementi radicali dell'organismo umano: l'anima (elemento spirituale), il corpo (elemento materiale) e il perispirito o mediatore (elemento fluidico) detto anche *corpo astrale* e composto in parte di luce fissa, in parte di luce volatile. Secondo Guaïta sarebbe il perispirito a proiettarsi lontano. Le persone dotate di potere magico avrebbero riconosciuto l'esistenza positiva dei «miraggi animati», una sorta di viventi coagulazioni della luce del corpo astrale. Queste forme prendono in magia il nome di

[12] *Ibid.*, p. 180.

[13] Le «Nonne» sono figure ben note ai folkloristi siciliani, che le ricollegano a culti estatici antichissimi. Ancora per tutto l'Ottocento si hanno testimonianze di donne che dicono di incontrarsi periodicamente con tali Matrone. Al centro di tali compagnie vi è una dea notturna dai nomi diversi. Cfr. C. GINZBURG, *Storia notturna*, Einaudi, Torino 1989, pp. 99 ss. Cfr. anche *infra*, il capitolo *Streghe italiane*, pp. 85 ss.

[14] *Ibid.*, p. 189.

«spiriti elementali» e «sono reali, dotati di istinto, inconsistenti, poco intelligenti. Rudimenti del mediatore plastico, senza né anima né corpo, suscettibili per via di condensamento di diventar visibili e anche tangibili, questi esseri prendono la forma delle persone a cui si accostano»[15]. Secondo Capuana mentre il medium è solo in grado di visualizzare e di rendere visibili agli altri queste entità, il vero occultista può attirare, dominare, dirigere tali spiriti attraverso il proprio corpo astrale, a patto che egli determini mentalmente il proprio desiderio.

Non potevano mancare in *Mondo occulto* riferimenti alla scienza degli indù, degli yogin e dei santoni. Capuana riferisce che la Società Teosofica offre agli europei i mezzi per conoscere i misteri dello yoga, attraverso cui si può accedere all'investigazione delle leggi inesplicate della natura e delle forze psichiche dell'uomo.

I rituali di iniziazione della teosofia, avvolti nel più fitto mistero, non possono essere considerati un gioco simbolico, «una simulazione di pericoli come nella iniziazione massonica», bensì una modalità per accertare il coraggio e le capacità dell'adepto. L'iniziazione teosofica pretende una vita assolutamente pura, una «perfetta castità, perfetta sobrietà, illimitata indifferenza per qualunque specie di lusso»[16]. Sacrifici non troppo ardui se essi permettono all'adepto di ottenere i poteri dello yoga, come quello di restare molti mesi sotto terra e tornare a rivivere. Capuana riferisce ingenuamente il rapporto di un inglese che assistette alla sepoltura di uno *yogin samadhi*. Costui si fece mettere in un sacco sigillato che fu calato in una cassa di abete anch'essa sigillata e deposta in una fossa. Lo yogin rimase nella terra per più di dieci mesi: quando fu riesumato era vivo e vegeto, senza alcun segno di patimento[17]. Capuana riferisce una testimonianza di Cesare Pascarella, a cui in

[15] Sono questi esseri, se mi si permette un pizzico di ironia, a cadere vittime degli agguerriti Ghostbusters!

[16] GINZBURG, *op. cit.*, pp. 190-191.

[17] Per il problema dei poteri degli yogin indiani cfr. «Scienza e paranormale», II, 5 (1994). Basava Premanand, scettico indiano e ricercatore scientifico, sostiene che i «sepolti vivi» hanno un cunicolo predisposto, dal quale escono nottetempo e se ne vanno a casa. Cfr. la pubblicazione multimediale *India misteriosa*, a cura del CICAP, 1994.

un caffè romano uno yogin aveva dato una mandorla che era germogliata e cresciuta di parecchi centimetri nel giro di pochi minuti. Pascarella considerò l'episodio con ironia, chiedendosi se fosse stato gioco di prestigio, operazione magica o altro. Ma per Capuana l'operazione fu magicamente misteriosa, prodotta dal *Raya yoga* o scienza superiore, che può «trasportare nella regione dei miracoli, facendo sì che l'adepto possa proiettare a immensa distanza il corpo astrale e farsi vedere e sentire lontanissimo, ovvero trasportare in un lampo da una parte all'altra del mondo oggetti vari ridotti nel loro stato fluidico e poi ricostruiti al punto d'arrivo destinato»[18]. Bilocazione, telepatia, resistenza al dolore, sarebbero i poteri che le pratiche yoga regalerebbero agli inziati.

È indubbio che lo sforzo di Capuana sia di legittimare i fenomeni paranormali e metapsichici attraverso prove sperimentali scientifiche, sostenendo per esempio che come i raggi X di Röntgen permettono di rendersi conto delle fotografie spiritiche, così nuove scoperte potrebbero concedere a tutti le facoltà di medium e veggenti e potrebbero schiudere le porte dell'aldilà. L'aspirazione alla legittimazione scientifica dei fenomeni metapsichici è una costante dei pensatori positivisti che si interessano al paranormale, all'occultismo, all'esoterismo. Nel testo *Lettera aperta a Luigi Pirandello a proposito di un fantasma*, Capuana polemizza con il suo amico scettico, e gli ricorda tra l'altro la partecipazione a sedute spiritiche tenute dal medium Politi, durante le quali Pirandello insieme a Capuana avrebbe assistito a fenomeni straordinari: «Globi fosforescenti che erravano sotto la volta dello stanzone dove si facevano gli esperimenti; croci luminose che apparivano, sparivano, tornavano ad apparire sui muri; il profilo di un fantasma sull'alto della tenda dietro cui stava il Politi in trance, mentre la tenda veniva spinta fin sulle nostre teste, quasi gonfiata da forte vento»[19].

La fede nell'occulto in Capuana è persistente e continua, e in qualche modo coinvolge anche la sua visione letteraria ed

[18] L. CAPUANA, *Mondo occulto*, cit., p. 192.

[19] *Ibid.*, p. 240.

estetica, stemperando il naturalismo che aveva costituito il suo orizzonte poetico[20]. Più volte Capuana propone un'analogia tra allucinazione artistica e allucinazione simbolica, anticipando le avanguardie che svilupperanno alla fine del secolo le tematiche legate alla vocazione onirica, visionaria, profetica dell'arte stessa. D'altro canto il tentativo di legittimare scientificamente i poteri magici pone Capuana tra i precursori dell'attuale New Age. Come i cultori della Età dell'Acquario, è convinto che esistano forze occulte, di cui registra varie manifestazioni "scientificamente" dimostrabili. Sono i casi di una bambina ripetutamente colpita da misteriosi sassi gettati da mani invisibili e la storia di due ragazzi di Rugo trasportati per incanto a parecchie miglia di distanza dal posto dove si trovavano. Capuana si mostra convinto che al di sotto della fenomenologia misteriosa esista una legge ancora da scoprire, che renderà comuni possibilità cose come la levitazione, il volo magico, la telepatia; «E allora addio ferrovie, automobili, treni elettrici. Altro che le invenzioni della scienza attuale»[21].

Tale atteggiamento è condiviso dagli esoterici contemporanei: basta leggere *La profezia di Celestino* di James Redfield, bestseller nel 1994, in cui si tratta di un manoscritto misterioso passato di mano in mano, capace, una volta letto e compreso, di sviluppare straordinarie potenzialità che permetterebbero all'uomo di travalicare con la semplice forza del pensiero i confini della realtà[22]. Il mito della dimostrazione scientifica dei poteri è un dato comune del pensiero esoterico, espresso egregiamente da Capuana. Egli rimprovera lo scettico Pirandello: «Il giorno in cui ci fosse dimostrata *con assoluta certezza scientifica* la reincarnazione e continuazione della nostra esistenza spirituale (mi servo di questa parola per farmi intendere: materia e spirito sono vocaboli e concetti convenzionali; nessuno sa se corrispondono a qualcosa di reale come ce lo figuriamo noi) quel giorno, caro Pirandello, si inizierebbe tale trasformazione

20 Capuana dedicò a Cesare Lombroso un racconto dal titolo *Un vampiro* (1907). Si tratta di una storia di vampirismo che Capuana descrive con precisione naturalistica.

21 *Ibid.*, p. 241.

22 J. REDFIELD, *La profezia di Celestino*, Corbaccio, Milano 1994.

sociale da non potercene fare anticipatamente neppure un'idea approssimativa»[23]. Eppure il problema della verifica scientifica dei fenomeni paranormali è senza soluzione. Le accurate ricerche compiute da Wallace, da Crookes, da Richet e dallo stesso Lombroso non sono mai approdate a una determinazione sicura al cento per cento[24].

Non si può dire che l'interesse per il medianismo non abbia influenzato la creatività di Capuana. Il caso più evidente è nel racconto *La redenzione dei capilavoro*, pubblicato nel volume *La voluttà di creare* nel 1911. Il tema è vicino a quello del *Ritratto di Dorian Gray* di Oscar Wilde, e di varie allucinazioni di Edgar Allan Poe, anche se notevoli differenze ne garantiscono l'originalità. Si tratta di un caso di mesmerismo applicato al *Ritratto di Donna Ignota* di Sebastiano del Piombo. Attraverso le operazioni medianiche del suo possessore, il quadro acquista vita, comincia a palpitare quasi staccandosi dalla tela, e infine la morte del mesmerizzatore si riverbera sul ritratto stesso: «Il capolavoro di Sebastiano del Piombo era irrimediabilmente deformato, quasi la pelle di quel florido viso femminile fosse stata ridotta a una vescica sgonfiata, raggrinzita e appiccicatasi seccando sulla tela»[25].

Nel racconto *La evocatrice*, la presenza degli spiriti dei morti è legata alla fede nei poteri medianici: mancando questa, ogni contatto è impedito. Coloro che credono nella medianicità e nello spiritismo possono sperimentare la presenza degli spiriti, chi è scettico non può vedere e sentire nulla. Così due amici coinvolti dall'evocatrice in una situazione medianica hanno avuto due esperienze totalmente diverse. Uno vide ben sette fantasmi, quattro donne e tre uomini, leggeri come nebbia, con lunghe tuniche bianche, che camminavano lentamente. L'altro amico, scettico, non vide nulla. Questa "relatività" dei fenome-

23 L. CAPUANA, *Mondo occulto*, cit., p. 242.

24 Cfr. P.L. BAIMA BOLLONE, *La scienza nel mondo degli spiriti*, SEI, Torino 1995. Cfr. M. POLIDORO, *Viaggio tra gli spiriti*, SugarCo, Varese 1955, di taglio giornalistico ma completo di informazioni e dati sulla verifica (o non verifica) delle sedute spiritiche e dei misteri dei medium, arriva alle stesse conclusioni.

25 L. CAPUANA, *La redenzione dei capilavoro*, ora in *L'aldilà*, cit., p. 95. Il tema con variazioni decadenti ed erotiche, sarà ripreso da D'ANNUNZIO in *La Gioconda*.

ni medianici, spiritici, e occulti è fortemente ribadita nelle teorizzazioni della New Age che ha come motto sostanziale: «È vero, se ci credi».

Altro contributo rilevante dato da Luigi Capuana all'esoterismo contemporaneo riguarda l'avere evidenziato una *religione dell'avvenire*. Nella recensione al libro di Terenzio Mamiani *Della religione positiva e perpetua del genere umano*, Capuana propone riflessioni che precorrono l'esoterismo contemporaneo. Il libro di Mamiani «è il testamento di una nobile intelligenza e di una nobilissima vita che tenta di salvare dal naufragio imposto dall'ideologia scientista, positivista e atea l'idea di un Dio personale e dell'immortalità dell'anima»[26]. Per Capuana le tesi di Mamiani non reggono, il sentimento religioso non può fondarsi su una base platonica rimessa a nuovo da una vernice positivista, e nemmeno sull'adozione del panteismo indiano (come vorrebbe Hartmann). Per Capuana la religione dell'avvenire è lo *spiritismo*: «Il nuovo popolo religioso sa che l'esistenza individuale è un'indefinita serie di esistenze nelle varie regioni dell'infinito siderale, e che ognuna di queste dipende dalla libera scelta di un'espiazione liberamente riconosciuta e liberamente accettata. Così la felicità o la infelicità futura vengono tolte dalla ferrea eternità del sistema cattolico. Dio è concepito dallo spiritismo infinitamente buono e misericordioso. La scala delle reincarnazioni che può elevare fino alla immediata cognizione spirituale non è mai retta dall'arbitrio di una onnipotenza capricciosa e inesorabile. Lo spiritismo formerebbe una sorgente inesauribile di consolanti speranze che confortano il cuore del credente»[27]. Il cristianesimo, sostiene Capuana, non fu fondato su basi più solide di quelle del moderno spiritismo il quale, alimentato dallo spiritualismo esoterico, sarà la religione del futuro. Tale religione varrebbe più del platonismo e del panteismo filosofico poiché l'immaginazione e il sentimento vi trovano il loro pascolo, la loro attività. Già nel 1880 per parecchie centinaia di migliaia di persone in Francia, in Inghilterra, in Germania, in America, lo spiritismo costituiva

26 La recensione (del 1880) fu ristampata nel volume *Studi sulla letteratura contemporanea*, II serie, Giannotta, Catania 1882.

27 Cfr. L. Capuana, *Mondo occulto*, cit., p. 221.

una vera religione e aveva vasta influenza nella condotta individuale. «La nuova religione è in linea con la modernità: non ha apostoli ma giornali, non ha martiri ma ha delle vittime che vanno a popolare gli ospedali psichiatrici con teste sconvolte da esaltamenti nervosi»[28]. Deriso e combattuto, lo spiritismo oppone ai ragionamenti la forza della sua convinzione, i suoi fatti, i suoi miracoli, il suo soprannaturale. Si tratta della religione del secolo XIX, senza riti, senza preti, e incartata in un involucro di scientificità. L'immaginazione e il sentimento vi trovano il loro spazio, e la ritualità è rappresentata dalle invocazioni, dalle preghiere, dalle evocazioni e dalle rivelazioni continue.

28 *Ibid.*

Capitolo Settimo
UNA PITONESSA PER SCIENZIATI E FILOSOFI

Cesare Lombroso, nume "tuttofare" del positivismo italiano, pubblicò nel 1888 sul «Fanfulla della domenica» un articolo in cui mostrava interesse nei riguardi dei fenomeni spiritici e medianici: «Chissà se io e i miei amici che ridiamo dello spiritismo non siamo in errore perché noi siamo appunto come gli ipnotizzati, grazie al misoneismo che in tutti noi cova, nell'impossibilità di accorgerci di essere nell'errore e proprio come molti alienati, essendo noi al buio del vero, ridiamo di quelli che non lo sono»[1].

Questa affermazione offrì un'occasione d'oro ai ferventi spiritisti che ambivano a legittimazioni scientifiche. Ercole Chiaia, esploratore del mondo medianico napoletano, non si lasciò sfuggire la disponibilità di Lombroso e fece pubblicare nel n. 34 dello stesso giornale un caloroso invito affinché Lombroso andasse a Napoli per prendere parte a sedute spiritiche e rendersi conto di persona della realtà dei fenomeni medianici animati da Eusapia Palladino. La sfida era saporita, Chiaia arriva a promettere a Lombroso di «consegnarle la donnetta in costume adamitico... nuda come Eva, codesta Eva capace di prendere la rivincita sul serpe e di sedurlo»[2]. Lombroso alle prime fu riluttante ad accettare l'offerta, non conosceva bene la fenomenologia medianica e pose delle condizioni tecnicamente inaccettabili allo svolgimento della sperimentazione. Ma quando venne a sapere che altri studiosi europei avevano aderito senza riserve, si dichiarò disposto ad assistere alle sedute. Nel marzo 1891 ebbe luogo a Napoli un incontro medianico con Eusapia Palladino sotto la direzione dello stesso Lombroso che confesserà più tardi: «Per quanto ancora ripugnante finii nel marzo 1891 ad accettare di presenziare un esperimento spiritico in pieno giorno, e da solo a solo con l'Eusapia Palladino, in un albergo di Napoli, e avendo visto sollevarsi oggetti pesantissimi senza contatto, decisi di occuparmene»[3].

Certo Lombroso non aveva dimenticato di aver partecipato nel 1886 alla severa commissione promossa dal Consiglio Superiore della Sanità per giudicare la faccenda dell'ipnotismo, mesmerismo e magnetismo, pratiche che avevano costituito la base storica dello spiritismo. Fin dal 1840 magnetismo e ipnotismo erano divenuti oggetti di spettacolo e di esibizioni plateali al punto che anche le persone più ingenue non potevano evitare di porsi degli interrogativi. I fascinatori da palcoscenico (applauditi dalla folla ma derisi dalla scienza), erano dei precursori degni di rispetto di qualcosa di innovativo o dei semplici illusionisti che manifestavano a pagamento le loro ciurmerie?

Lombroso si pronunciò fermamente affinché gli spettacoli pubblici di ipnotismo venissero proibiti, in quanto mettevano a repentaglio la morale collettiva e la salute mentale di chi si sottoponeva agli esperimenti[4]. Enrico Morselli, altro insigne studioso, fu subito in polemica con Lombroso che voleva rinchiudere gli esperimenti di ipnosi nei luoghi consacrati dalla scienza, facendo sì che il «meraviglioso» fosse ridotto a patologia che solo il clinico doveva controllare.

Ma nel 1891 molte cose erano cambiate; la medianità veniva studiata da fior di scienziati e filosofi: Lombroso che non vole-

[1] «Fanfulla della domenica», n. 29, luglio 1888.

[2] M. BIONDI, *Tavoli e medium*, Gremese, Roma 1988, p. 128.

[3] Cfr. C. LOMBROSO, *Ricerche sui fenomeni ipnotici e spiritici*, UTET, Torino 1909, p. 474. Per un'analisi critica cfr. P.L. BAIMA BOLLONE, *La scienza nel mondo degli spiriti*, SEI, Torino 1995, pp. 223 ss.

[4] Cfr. C. GALLINI, *Il meraviglioso sulle scene*, in *La sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell'Ottocento italiano*, Feltrinelli, Milano 1983, pp. 102 ss. Dal 1825 si esibirono nei teatri in Europa sonnambule e ipnotizzatori (il primo fu l'Abate Faria). La moda continuò fino agli anni Venti del Novecento con un numero impressionante di gabinetti magnetici (a Parigi ve ne erano mille) e con migliaia di «indovine miracoliste» veggenti oltre a «negoziatori di carte e uova».

va essere da meno decise di occuparsi della «pitonessa» napoletana entrando anche lui nel novero dei «positivisti dell'inverosimile», secondo la brillante espressione di M.M. Rossi. Ma chi era questa medium che aveva suscitato l'interesse di un positivista doc come Lombroso? Eusapia Palladino, una delle figure più discusse della storia dello spiritismo, suscitò entusiasmi incondizionati e fiere opposizioni, richiamando l'attenzione di studiosi serissimi che la seguirono durante innumerevoli sedute; basti citare Madame Curie, (scopritrice della radioattività due volte Nobel), Bergson, Charles Richet (altro Nobel), Flammarion e, *last but not least*, il nostro Lombroso.

Eusapia, pitonessa moderna (come la definì Enrico Morselli che pubblicò ventotto relazioni scientifiche di altrettante sedute) rozza e analfabeta, fece ruotare intorno a sé scienziati, filosofi, giornalisti e scrittori.

Nata in Puglia intorno al 1850 da una famiglia poverissima, a otto anni aveva assistito terrorizzata all'uccisione del padre durante una rapina e da allora aveva sofferto di allucinazioni. Fu ospitata dalla nonna che la maltrattava e la picchiava, al punto di lasciarle delle cicatrici indelebili. Quando andò a servizio presso una famiglia napoletana, la sua vita cambiò in virtù della sua supposta medianicità. Giovanni Damiani, spiritista e fotografo dei fantasmi, amico dei padroni di casa, aveva partecipato a Londra a sedute medianiche in cui si presentava lo spirito di John King. Si trattava di un'entità che si manifestava ormai dal 1850 nelle sedute di vari medium londinesi e talora si materializzava. Sosteneva di essere Sir Henry Morgan, il famoso pirata nonché governatore della Giamaica inglese, vissuto tra il 1635 e il 1688. Legittimava le sue incredibili affermazioni con numerose prove, ma le sembianze che esibiva durante le materializzazioni non corrispondevano per nulla a quelle dei ritratti di Morgan, compreso quello posseduto da Sir Arthur Conan Doyle, il "padre" di Sherlock Holmes, appassionato spiritista[5].

In una seduta, John King (alias Morgan) comunicò a Damiani che a Napoli viveva una potente medium in cui si era

[5] Cfr. P.L. Baima Bollone, *Cesare Lombroso, ovvero il principio di irresponsabilità*, SEI, Torino 1992, p. 191.

reincarnata sua figlia. Tornato a Napoli Damiani organizzò una seduta nella casa in cui prestava servizio Eusapia Palladino, e mancando una persona per formare la catena, si ripiegò su di lei. Immediatamente si produssero (almeno così raccontarono i presenti) effetti straordinari, si udirono colpi alle pareti, si osservarono spostamenti di oggetti e materializzazioni. Si dedusse che i fenomeni dipendevano dalla ragazza sulla quale si accentrò l'interesse dei presenti e in seguito di altri spiritisti napoletani.

«I ricercatori partenopei incominciarono a studiarla, facendone un vero allevamento medianico e la povera bambinaia trovando in ciò un guadagno che la rendeva indipendente seguitò sempre di più a prestarsi alle sedute finché questa del medianismo divenne la sua sola occupazione»[6].

La «figlia» di John King risultò essere proprio Eusapia: la misteriosa entità cominciò a manifestarsi regolarmente nelle sedute, non mancando sia di assisterla sia di sottoporla al *vampirismo medianico*. Con questo termine si indica il fenomeno di sottrazione spiritica di energie vitali. Un episodio di vampirismo medianico è stato descritto da Francesco Graus, ingegnere che pubblicò la sua esperienza nella rivista «Luce ed ombra», del 1907. Durante un malore della Palladino, John King si materializzò nella figura di un vecchio barbuto alto e magro che mise una mano in testa all'ingegnere e gli sottrasse energia per trasferirla alla donna: Graus rimase senza forze per alcuni giorni. I fenomeni prodotti dalla Palladino erano i più incredibili: faceva scaturire scintille dalla testa e dalle mani, e fuoriuscire aria fredda dalla lesione del capo prodottale dalla nonna violenta. I pezzi forti delle sedute erano costituiti dal sollevamento e spostamento di tavolini, sparizioni o apparizioni di oggetti, squilli di campanelli e suoni di trombette. Eusapia si sollevava nell'aria, produceva impronte di mani sull'argilla e su lastre fotografiche, materializzava parti anatomiche e faceva comparire i fantasmi di persone conosciute, comprese le madri

[6] C. Lombroso, *Ricerche sui fenomeni ipnotici e spiritici*, cit., p. 12. La famiglia «King» era in auge tra gli spiritisti: anche Florence Cook materializzava ed evocava Katie King, figlia di John il quale poi appariva anche a Napoli. Divenne lo spirito-guida di Eusapia.

di Morselli e di Lombroso. Lombroso legittimò in parte la fenomenologia della Palladino che diventò sempre più famosa. Nel 1892 a Milano, in sedute rimaste celebri, ebbe come ospite illustre l'astronomo Giovanni Virgilio Schiaparelli, direttore dell'Osservatorio di Brera. Nel 1893 e nel 1894 Eusapia fu a Roma; in seguito, a Varsavia, si fece analizzare dall'occultista Julian Ochorowicz. Era il ricercatore che aveva dimostrato l'inconscia tendenza dei medium ad aiutare con piccoli trucchi i fenomeni desiderati. Nel caso di Eusapia, un prestigiatore convocato dallo stesso Ochorowicz escluse ogni inganno. La Palladino si esibì a Parigi alla presenza dell'astronomo Camille Flammarion (fondatore della Società Astronomica di Francia e grande divulgatore scientifico), e del fisiologo Charles Richet inventore del termine *metapsichica* (studio dei fenomeni medianici e spiritici). Eusapia coinvolse scienziati e filosofi nell'analisi dei fenomeni spiritici.

Ora non si tratta di dimostrare se la Palladino era in buona fede, o se barava (e barava... in trance): l'interessante è sottolineare come un'intera generazione di studiosi che si proclamava positivista e si occupava solo di dati oggettivamente dimostrabili con metodi induttivi, disquisisse assiduamente sulle discutibili esibizioni di una medium contadina che sapeva solo il dialetto del Sud: «La sua cultura è quella di una popolana dell'ultimo ceto; manca spesso di buon senso e di senso comune ma ha un'intuizione e finezza intellettuale che contrasta con la sua incultura, e che le fa, malgrado questa, giudicare e apprezzare il vero merito degli uomini con cui ha contatto senza essere suggestionata nel suo giudizio dal prestigio, dalle note false che danno la ricchezza e l'autorità [...]. Ingenua fino a farsi imporre e mistificare da qualche intrigante è poi spesso di una furberia che va in alcuni casi fino all'inganno»[7].

Il suo manager, Ercole Chiaia, la descriveva con ancor minore benevolenza: «È bassotta, tarchiata, robusta, grossolana: ha il viso butterato, ha il sorriso geniale»[8]. Pare non fosse insensibile alla corte degli uomini e la sua furberia consisteva nel non

[7] P.L. BAIMA BOLLONE, *Cesare Lombroso...*, cit., p. 206, nota 11.
[8] BIONDI, *op. cit.*, p. 124.

farsi mai travolgere dagli scandali, quando veniva colta mentre imbrogliava, ammettendo che i trucchi erano dovuti al suo stato di trance e che erano gli spiriti a ordinarglieli. Tocchiamo qui un punto cruciale del problema del «meraviglioso», del paranormale, dell'extrasensoriale, la cui ideologia è così lontana dal metodo scientifico quanto il caleidoscopio è lontano dal microscopio. Eppure la smania di legittimazione scientifica ha seguito passo passo gli sviluppi della metapsichica o, come oggi si dice, della parapsicologia: in realtà le *prove* sono ambigue e contraddittorie, non sono ripetibili e lasciano sempre insoddisfatti sia gli scientisti che i miracolisti.

Per quanto riguarda Lombroso pare che quello che percepì fu sconcertante. In sua presenza si verificarono fenomeni scientificamente inspiegabili: si produssero apporti, spostamenti di oggetti che scossero lo scetticismo del grande clinico. Dello sconcerto restò una traccia in una celebre lettera inviata dallo stesso Lombroso all'autore dei verbali di alcune sedute in cui si affermava con molta schiettezza: «Io sono vergognato e dolente di avere combattuto con tanta tenacia la possibilità dei fatti cosiddetti spiritici, dico dei fatti poiché alla teoria sono sempre stato contrario. Ma i fatti esistono e io dei fatti mi vanto di essere schiavo»[9].

La notizia che Lombroso si interessasse di spiritismo fu una vera e propria bomba. L'adesione dello scienziato (sia pure con le dovute riserve) venne posta in risalto dalla stampa di informazione e dalle riviste scientifiche. La notizia fece il giro del mondo sollevando grande clamore, data la notorietà e l'autorevolezza della persona a cui si riferiva. Gli spiritisti cantarono il «gloria» al grande studioso che si era degnato di osservare direttamente i fatti: il celebre metapsichico russo Alexandr Aksakov ebbe parole grandiose e la rivista «Luce e ombra», pubblicò un articolo in lode di Lombroso.

Negli anni successivi Lombroso prese parte ad altri cicli di sedute. Nel 1892 fu a Milano dove partecipò agli esperimenti su Eusapia organizzati dallo stesso Aksakov con l'intervento di

[9] Lettera al dottor Ciolfi, in E. BOZZANO, *Cesare Lombroso e la psicologia supernormale*, 1906, in P.L. BAIMA BOLLONE, *Cesare Lombroso...*, cit., p. 196.

Schiaparelli. Ne trasse la conferma dell'assenza di frodi e dell'assoluta inspiegabilità dei fatti osservati, e lo scrisse nel suo testo *Ricerche sui fenomeni ipnotici e spiritici* in cui tra l'altro raccontò: «A Milano Schiaparelli portò alle nostre sedute una risma di carta; richiesto a Eusapia di scrivere il suo nome questa gli porse il dito e tracciò dei gesti grafici sulla carta, ma il nome si trovò scritto a carattere violetto sul lato interno del tavolo; a una seconda prova, sulla linea della cortina lontana più di tre metri e in alto; a una terza prova, nell'ultimo foglio della risma»[10]. Il fatto che Lombroso pretendesse dei verbali accurati delle sedute milanesi rappresentò un punto fermo nella storia dello spiritismo. Dieci anni più tardi Lombroso ebbe nuovamente la possibilità di esaminare la medium a Genova, partecipando a due sedute che si svolsero a casa del dottor Celesia, editore della «Rivista di Scienze Biologiche», riuscendo a dimostrare il fenomeno della sensibilità, cioè dell'allargamento delle percezioni oltre i confini del corpo. Lombroso si rendeva ben conto di che cosa significasse la propria adesione allo studio dei fenomeni medianici e dei pericoli che faceva correre al suo buon nome. Ritenne quindi di doversi giustificare con molta circospezione e di sottolineare la correttezza scientifica degli esperimenti. Se vogliamo riassumere l'interesse di Lombroso per i fenomeni medianici e spiritici dobbiamo intanto dargli atto di aver dimostrato una «fame di esperienze», tipicamente positivista. A partire dal 1895 egli aggiunse nell'archivio da lui fondato e diretto una sezione speciale dedicata alla ricerca sulla medianità, in cui pubblicò la maggior parte degli scritti personali sull'argomento. La sua ambivalenza nei riguardi dei fenomeni paranormali susciterà le ire e le critiche infuocate di molti suoi colleghi, soprattutto di Enrico Morselli. Tali critiche si infransero contro la caparbia ostinazione di Lombroso a ricercare la verifica empirica dei «fatti» (di cui si dichiarava «schiavo»).

La popolarità di Eusapia andò in crisi a Cambridge, dove nel corso di una seduta la medium fu sorpresa a spostare con la mano un oggetto che avrebbe dovuto levitare per forza occulta. Accusata di frode, si difese dichiarando di aver agito solo

[10] C. Lombroso, *Ricerche...*, cit., p 120.

perché spinta da un impulso inconscio e irresistibile. I ricercatori inglesi accusarono la donna di superficialità e di faciloneria e respinsero in blocco tutti i fenomeni prodotti dalla medium italiana. Del resto che Eusapia, come tutti i medium, si aiutasse con piccoli trucchi lo si sapeva da tempo ed era un fatto scontato, che non sorprese nemmeno Lombroso, come risulta dal suo testo *Ricerche sui fenomeni ipnotici e spiritici*. Egli anzi enumerò molti dei trucchi che Eusapia commetteva in stato di trance: liberare una delle mani tenuta dai controllori per muovere oggetti che le erano vicini, toccare con un ginocchio o con un piede i presenti, sollevare le gambe del tavolo col piede, strappare un capello fingendo di assestarsi e con esso abbassare il pesalettere. Dopo l'incidente di Cambridge Eusapia ricuperò faticosamente un po' di credibilità con nuove dimostrazioni che tenne a Genova al circolo Minerva. A Parigi riuscì ad attirare ancora l'attenzione del pubblico e invitò agli esperimenti Madame Curie, Henry Louis Bergson e l'affezionato Flammarion. Nel 1906 troviamo Eusapia a Milano in una seduta che restò famosa per gli articoli di Luigi Barzini sul «Corriere della Sera»[11].

Così, tra alti e bassi, si consumava la carriera della pitonessa napoletana, mai completamente sbugiardata né legittimata del tutto dall'*establishment* scientifico. Morselli la considerava psichicamente anormale. Acuto studioso dei fenomeni medianici, Morselli (psichiatra e iniziatore della scuola antropologica italiana) non aderì allo spiritismo, ma dedicò un'opera monumentale di più di mille pagine, *Psicologia e Spiritismo*, a questi problemi. Secondo Morselli lo spiritismo non si poteva trascurare, né era possibile mantenere l'atteggiamento sprezzante di taluni uomini di scienza, soprattutto dopo il Congresso spiritista di Parigi del 1900, in cui veniva proclamata l'importanza di tali esperimenti e si invocava su di essi la riflessione degli addetti ai lavori. Egli scrive: «Il miracolo più grande dello spiritismo è lo spiritismo stesso e il fatto psichico più supernormale che si possa immaginare è la sua pretesa di essere ormai giunto alla fase scientifica. Che strano concetto si ha delle scienze e dei

[11] Ora raccolti in un volume: L. Barzini, *Nel mondo dei misteri con Eusapia Palladino*, Longanesi, Milano 1907.

suoi metodi e criteri di prova in ambienti spiritici o psichistici!»[12]. Nella maggior parte dei casi secondo Morselli, che pure studiò a fondo il fenomeno, l'occulto nasce dall'inganno e si espande per merito dell'ignoranza[13].

Le biografie dei più famosi medium abbondavano di particolari e accumulavano notizie, ma con questi elementi era impossibile chiarire i punti più oscuri e significativi della loro attività. Gli elementi fondamentali erano incerti, sfumati, si mescolavano a ciarlatanerie e inganni, prodotti dagli stessi medium, nelle cui esperienze esistevano troppe reticenze da un lato e troppe autolegittimazioni dall'altro: i medium non parlavano mai delle loro personali vicissitudini in termini chiari, non spiegavano il loro stato di trance e nemmeno le loro condizioni fisiche e mentali durante lo stato stesso. La tematica dell'occultismo, che entrava nella medianità con la fede negli *spiriti-guida* era per Morselli frutto o di superstizione o di *poussée*, di vera e propria follia. Il credere agli spiriti-guida portava inevitabilmente il medium e i suoi seguaci a una sorta di «monodeismo»: il medium si sentiva in contatto con alcune entità spirituali che parlavano o agivano in lui. Per Morselli tale situazione rasentava la follia, era una forma di psicosi in cui il soggetto credeva di essere ispirato da un personaggio estraneo che parlava per lui, ne leggeva il pensiero e addirittura riusciva a impossessarsi della sua anima. Morselli operò una distinzione assai utile ai fini ermeneutici tra i medium e i cultori di spiritismo, spesso esaltati, fanatici predisposti a turbamenti psichici.

Cesare Lombroso da parte sua tentò spiegazioni razionaliste. All'inizio del 1892 scrisse che «non c'era bisogno di scomodare i morti per capire come avvenissero gli effetti medianici»[14].

Per Lombroso la dinamica dei fatti spiritici era prodotta dalla pura forza del pensiero, quello stesso pensiero che aveva già constatato migrare attraverso l'etere da un individuo all'altro

12 E. MORSELLI, *Psicologia e Spiritismo*, Bocca, Torino 1908, p. 76.

13 Morselli enumera i tipi umani operanti nei circoli spiritici i quali non si discostano troppo da quelli attuali: «Il bravo commerciante, lo zelante impiegato, l'operosa massaia, l'intellettuale zitella, il militare a riposo. Nulla da eccepire sulle doti morali di costoro ma non si tratta di addetti ai lavori» (*ibid.*, p. 85).

14 Cfr. BIONDI, *op. cit.*, p. 142.

senza coinvolgere i soliti canali di comunicazione, laringe e mano. Era il risultato della propagazione e della trasformazione delle energie che nascono nel cervello[15]. L'apparente contraddizione tra l'indirizzo positivista di Lombroso e l'adesione allo spiritismo e alla medianità si risolse nell'affermazione della *materialità dell'anima*. Non mi stancherò mai di sottolineare questo punto cruciale. I tempi erano maturi per attribuire caratteri materiali all'anima e Lombroso fece sua «l'aria dei tempi»[16]. I fenomeni spiritici non andavano visti come eccezionali intrusioni dello spirito (magari di un defunto) nel mondo materiale, ma come fatti energetici da studiare con le categorie della fisica e della fisiologia. L'eredità di queste posizioni è pesantissima. Un'eco distorta ed edulcorata del pensiero di Lombroso è presente tra i moderni cultori di esoterismo, dal gruppo di Damanhur all'Antropologia Gnostica, dalla Scientologia alla neoteosofia: per tutti l'assunto che la propagazione e la trasformazione delle «energie che nascono nel cervello» siano possibili, è un dogma intoccabile[17]. Su di esso si basa la pranoterapia, la telepatia, la divinazione, l'autoguarigione e la forza magica. La magia altro non sarebbe che la via cerimoniale segreta per attuare questa grande trasformazione delle «energie che nascono nel cervello». Se lo sarebbe immaginato Cesare Lombroso, professore emerito di neuropsichiatria, di essere evocato per legittimare i rituali del mago di Arcella (peraltro mio caro amico)?!

Secondo l'insigne studioso le energie cerebrali adatte a «trasformarsi» sarebbero state tanto più forti, quanto più accentuati fossero stati i caratteri neuropatici dei soggetti. Con Eusapia Palladino, Lombroso andava sul sicuro avendo riscontrato nella donna «anomalie cerebrali gravissime» denunciate dalle sue turbe isteriche e dalla cicatrice cranica fattale dalle bastonate della nonna. L'eccitazione dei soggetti nevrotici poteva potenziare l'energia cerebrale e farla agire fuori del corpo. Così si potevano spiegare i fenomeni medianici: tavoli ballerini, campanelli che suonavano, pesalettere che si muovevano e persino

15 *Ibid.*

16 Cfr. P.L. BAIMA BOLLONE, *La scienza...*, cit., p. 224.

17 Cfr. C. GATTO TROCCHI, *Viaggio nella magia*, Laterza, Roma-Bari 1993 e ID., *Magia ed esoterismo in Italia*, Mondadori, Milano 1990.

apporti ed ectoplasma. Restavano più misteriose le apparizioni dei defunti, i fantasmi, gli spiriti e le voci dell'aldilà[18].

Le teorie di Lombroso sull'anima sono in sintonia con il moderno esoterismo che è *monista*, cioè non ammette la distinzione aristotelica tra anima (intelletto, *nous*) e corpo. Per Lombroso: «Pur riducendosi a una materia fluidica che è visibile e palpabile solo in alcune circostanze speciali, *l'anima* continua ad appartenere *al mondo della materia*; e così per la prima volta ci appare intanto conciliata l'osservazione scientifica con quella moltiplicata nel tempo e nello spazio dai popoli più antichi e selvaggi e più civili, cristallizzata persino nella leggenda religiosa, ciò che se non per la qualità certo per la quantità ed uniformità dei suffragi, le conferisce un'autorità pari se non superiore al pensiero dei grandi filosofi»[19].

Lombroso sosteneva che la credenza in un'anima costituita di sottilissima materia è convalidata dalla potenza della tradizione, che vale più del «pensiero dei grandi filosofi». Altrove Lombroso ammette che talvolta possano intervenire le personalità dei trapassati dotati di forza attiva e operante: «Questa forza, dalla tradizione di tutti i secoli, di tutti i popoli e dalla *osservazione sperimentale*, ci è additata nell'azione dei defunti»[20]. I fenomeni spiritici non erano solo prodotti da energie del cervello (magari nevropatico), ma anche da materie sottili animiche capaci di farsi sentire dopo la morte dei soggetti.

In che consisteva l'ideologia spiritica che alimentò ricerche di scienziati e intellettuali coscienziosamente razionali per più di sessant'anni, dalla seconda metà dell'Ottocento alla Seconda Guerra Mondiale? Si trattava di dottrine fluide (e come potrebbe essere altrimenti?), magmatiche, sincretiche, evanescenti che si basavano sulla perpetuità dell'Io cosciente e sulla persistenza dei rapporti tra i vivi e i morti. L'eredità del positivismo è ancora oggi formidabile, i biologi della psiche hanno gettato le basi per l'esoterismo «materialista» e scientista ancora di moda.

18 Lombroso non aveva esaminato solo Eusapia Palladino: aveva osservato i fenomeni prodotti da altri medium ed era intervenuto in un caso di infestazione di poltergeist in un negozio di Torino. Cfr. BIONDI, *op. cit.*, pp. 170 ss.

19 C. LOMBROSO, *Annali delle Scienze Psichiche*, Torino 1894, pp. 17-18.

20 P.L. BAIMA BOLLONE, *Cesare Lombroso...*, cit., p. 202.

Capitolo Ottavo

STREGHE ITALIANE

Nella primavera del 1994 si affacciò alla ribalta della cronaca italiana una strega moderna, tal Cristina Bagnolini in arte Maddalena Stradivari, animatrice di un gruppo magico nei castelli romani e organizzatrice di messe nere, sabba, evocazioni luciferine nonché strip-tease acclamati dalla stampa locale. Il fatto non mi avrebbe sollecitato più di tanto se non avessi riscontrato alcune strane coincidenze: il nome d'arte della sedicente strega seguace di Satana, Maddalena, il suo luogo di origine, Sant'Arcangelo di Romagna e la sua iniziazione da parte della nonna[1].

Avevo letto il libro di Charles G. Leland *Aradia, The Gospel of the Witches* (1899), in cui l'autore affermava di aver ricevuto un sapere occulto da una strega della «Romagna-Toscana», tal Maddalena. Leland (studioso di tradizioni popolari e di folklore) rivela che tra il 1886 e il 1888 Maddalena e altre streghe lo aiutarono a raccogliere informazioni su un rito segreto, un vero e proprio culto magico, vivo e operante in varie zone d'Italia e seguito da molti adepti[2]. Nella biografia di Leland (scritta dalla nipote Elizabeth Robins Pennell) viene confermata la notizia per cui nel 1888 Leland fu iniziato a un culto stregonesco ancora praticato nell'Emilia-Romagna.

1 Maddalena mi ha rivelato di aver avuto un libro da sua nonna chiamato *Alfabeto delle streghe* più vari opuscoli per invocare i morti. La sua setta si chiamava «Gli Spiriti Liberi». Oggi Maddalena ha lasciato i gruppi occultisti.

2 C.G. LELAND, *Aradia, The Gospel of the Witches*, London 1899, (trad. it. *Aradia*, Franco Spinardi, Torino 1994).

L'iniziatrice del nostro scrittore fu la strega che si celava sotto lo pseudonimo di Maddalena. La stessa un anno prima a Colle Val d'Elsa aveva consegnato a Leland un manoscritto, una sorta di «libro del comando», dal quale lo scrittore aveva rielaborato il suo *Vangelo delle streghe*. Si sa che sulla stregoneria se ne sono dette di tutti i colori e che ancora oggi questo fenomeno storico-culturale rappresenta un intricato ginepraio sul quale le più diverse interpretazioni sono state fornite. Se ci vogliamo attenere alla ricostruzione del problema che ci fornisce Mircea Eliade, dobbiamo considerare lo sviluppo che gli studi sulla stregoneria hanno avuto a partire dalla storiografia positivista. Novant'anni fa il problema delle origini della stregoneria occidentale sembrava definitivamente risolto. Il dotto archivista tedesco Joseph Hansen aveva dato alle stampe nel 1901 un libro dedicato alla stregoneria e all'Inquisizione, e aveva iniziato la pubblicazione degli atti dei processi. Il non meno dotto storico americano H.C. Lea aveva già pubblicato la sua *Storia dell'Inquisizione nel Medio Evo* (1883) e aveva raccolto una massa di fonti che sarebbero state poi pubblicate postume con il titolo *Materiali per una storia della stregoneria* (1939). Secondo le parole di Hansen la persecuzione dei maghi e delle streghe era il prodotto della teologia medievale, dell'organizzazione ecclesiastica, e dei processi per magia istruiti dal papato e dall'Inquisizione. Sotto l'influenza della demonologia scolastica i processi venivano istruiti come processi per eresia. Anche H.C. Lea era arrivato alla stessa conclusione: era stata l'Inquisizione e non le streghe a inventare la stregoneria. Non è certo possibile entrare nel merito delle interpretazioni di questo vasto fenomeno che, come chiarisce Cavendish, raggiunse i suoi picchi più elevati in pieno Rinascimento e non nel periodo medievale, come comunemente si crede[3]. Nel Medioevo la figura del diavolo non era preminente: se leggiamo la vita dei santi, come quella emblematica di sant'Antonio monaco, scopriamo che il diavolo tentava gli uomini, ma veniva sempre messo in scacco dal credente, fiducioso nella benedizione di Dio. Dalla seconda metà del Trecento, sotto l'onda delle grandi eresie che

[3] K. CAVENDISH, *Il Rinascimento e la mania delle streghe*, in *Storia della magia*, Mondadori, Milano 1985, pp. 115-164.

si svilupparono in Europa, la problematica del demonismo e della stregoneria si presentò con sempre maggiore insistenza fino ad arrivare a veri e propri picchi epidemici nella seconda metà del Cinquecento, dopo lo scisma luterano, sia in ambito cattolico che protestante.

La storiografia positivista ha definito la credenza nelle streghe come una psicosi di massa che, guarda caso, mescolava idee cristiane e relitti dell'antico paganesimo. Le premesse poggiavano da un lato sulle idee cariche di timori intorno al demonio, realmente esistente per la cultura cristiana, dall'altro su «fantasticherie sempre più confuse» come la capacità magica del maleficio, la possibilità di nuocere con l'aiuto dei demoni, di volare, di attuare metamorfosi animalesche e di avere rapporti sessuali con i demoni nel famoso sabba. Secondo l'Inquisizione, dato che l'attività delle streghe si era fondata sul patto con il diavolo, implicava un'apostasia e perciò rientrava nel reato di eresia. Arrestate e interrogate, le streghe avrebbero fornito confessioni cervellotiche, costrette dalla tortura; negli anni avrebbero sempre più aderito al modello imposto dagli accusatori espresso magistralmente nel trattato *Malleus Maleficarum* dei domenicani E. Institor (Krämer) e Splenger (1489).

Va subito detto che le streghe vennero condannate in prevalenza dai tribunali laici, cosa che nemmeno l'anticlericale "doc" Jules Michelet negò nel suo testo *La strega* (1862). Così teologi, sacerdoti, avvocati e giudici avrebbero creato il mito della stregoneria e l'avrebbero sovrapposto all'ossessione del Maligno e all'avversione inconscia per le donne (escluse dal sacro, vittime dei maschi eccetera). Ancora nel 1951 Adalberto Pazzini affermava che «la stregoneria è una delle grandi favole che l'uomo ha creato a suo uso e consumo»[4]. Da medico insigne quale era, Pazzini ricollegava la magia a forme esclusivamente patologiche: «Un delirio continuo era tutta la vita della strega, basata sul dato sensoriale di allucinazioni [...] un delirio provocato dalle sostanze tossiche che per "dovere d'ufficio" e per rituale la strega di continuo aspirava, assorbiva, ingeriva»[5]. Nessuno

[4] A. PAZZINI, *Demoni, streghe, guaritori*, Brubiani, Milano 1951, p. 207.

[5] *Ibid.*, p. 219. Anche Giovanni Papini, che pur collega sciamanesimo e stregoneria, considera le streghe «isteriche allucinate che cercavano inconsapevolmente nelle tragi-

nega che le streghe usassero erbe dall'azione stupefacente, prima di tutte la *datura stramonio*, «l'erba del diavolo», e la segala cornuta. Del resto erbe medicinali, analgesiche o soporifere, erano comunissime nella farmacopea popolare: si trattava delle solanacee, «le consolatrici», sedative e ipnotiche[6].

La stregoneria è stata una realtà eterogenea e complessa con variazioni storiche, geografiche e culturali notevolissime. Se prendiamo i processi del Sant'Uffizio a Venezia, nella seconda metà del Cinquecento, e ci aspettiamo di trovare «forme di culto diabolico con tanto di sabba, invocazioni a Satana, rapporti sessuali con incubi e succubi resteremo profondamente delusi»[7].

Come giustamente rileva Marisa Milani, agli inquisitori non interessavano orge e messe nere e nessuno di loro indagava in questo campo: essi volevano conoscere cosa facessero le streghe solo per riportarle sulla retta via, combattere la superstizione e le pratiche magiche. Le condanne (che andavano dal bando alla semplice ammonizione) avevano lo scopo di far rinsavire le peccatrici e di servire da esempio alle altre. I giudici non tenevano conto dell'esito delle pratiche magiche, non si interessavano della realizzazione di fatture a morte (problema che accantonavano subito), ma delle modalità delle pratiche stesse. «Quando l'intento è di appellarsi al Demonio nella convinzione di poterne ottenere l'aiuto allora la condanna è sicura»[8].

Le streghe veneziane non andavano a letto con i demoni e nei loro scongiuri esse si limitavano alle invocazioni, pagando in anticipo le eventuali prestazioni al Maligno gettando sul fuoco o fuori dalla finestra monetine o manciate di sale. Il diavolo non era evocato e quindi non compariva. Aveva però dei nomi come Solfanello, Faraon, Drago e «Diavolo dal naso storto, che rompe la nave e spezza il porto»[9]. Gli oggetti dei rituali si rubavano: olio e corda nelle chiese, ossa e terra di morti nei camposanti (specie nel cimitero ebraico del Lido) e ciò che si comperava doveva essere acquistato in nome del diavolo e benedetto da un ignaro sacerdote. Alcuni diavoli si insediavano nelle ossesse come nel caso di Elena Draga, guaritrice e indovina tra le più note di Venezia. Tra gli esorcismi è interessante l'uso di fuochi per suffumigi su cui veniva prima esposto un gatto. A Venezia non compare alcun segno di patti satanici né di culti demoniaci[10]. Abbiamo l'esecuzione di rituali «a rovescio»: essendo il diavolo l'opposto esatto di Dio le sue figure sacre andavano poste «col culo in su», le candele erano accese alla rovescia, le mani erano giunte dietro la schiena nel gesto delle fiche e gli inchini venivano fatti scuotendo il sedere. Le donne sapevano bene di fare peccato e si rivolgevano al diavolo per realizzare amori proibiti e sedurre mariti altrui, per abortire, per riconquistare o distruggere un amante infedele[11]. Sia detto per inciso che dal 1554 al 1587 nessuna strega veneziana fu condannata a morte, bensì solo a pene leggere.

Il panorama veneziano coincide sostanzialmente con quello presentato da Bertolotti per la città di Roma[12]. Nel riconsiderare criticamente la tipologia dei processi cinquecenteschi (accedendo alle fonti documentarie) viene da pensare con maggiore certezza che la mitologia della strega «satanista» sia un'invenzione ottocentesca. La storiografia positivista ha insistito nel demonizzare l'Inquisizione e il Sant'Uffizio (a volte dimenticando che la pena capitale era inflitta dai Tribunali laici e dal «braccio secolare») e nell'attribuire ai giudici l'in-

commedie visionarie uno sfogo... alle loro fantasie morbose... Erano... fortemente sconvolte dal loro tragico delirio che si facevano allegramente complici della crudeltà dei giudici confessando oscenità e turpitudini commesse nel cosiddetto sabba agli ordini del loro ripugnante despota infernale». G. PAPINI, *Il diavolo* (1953), in *Opere*, Mondadori, Milano 1960, p. 704.

6 Cfr. P.L. BAIMA BOLLONE, *La scienza nel mondo degli spiriti*, SEI, Torino 1995, p. 149.

7 M. MILANI, *Streghe e diavoli nei processi del S. Uffizio. Venezia 1554-1587*, Ghedino e Tassotti, Bassano del Grappa 1994.

8 MILANI, *op. cit.*, p. 6.

9 *Ibid.*

10 *Ibid.*, p. 15.

11 È interessante l'uso della carta dei tarocchi rappresentante il Diavolo per i rituali delle streghe. La carta veniva appoggiata su una scansia e doveva avere un lumino acceso con olio santo. Di fronte al piccolo altare si pregava per tre sere di seguito il demonio, con i capelli sciolti e con le mani dietro la schiena dicendo *pater noster* per le anime dei giustiziati perché intercedessero presso il Gran diavolo. Cfr. MILANI, *op. cit.*, p. 7. L'uso dei tarocchi è certamente tardo in quanto i ventidue Trionfi furono realizzati a Milano (o a Ferrara) non prima del 1430. Cfr. C. GATTO TROCCHI, *I Tarocchi*, Newton Compton, Roma 1995, p. 19.

12 A. BERTOLOTTI, *Streghe, sortiere e maliardi nel secolo XVI a Roma*, (1885) Forni, Bologna 1979.

venzione del sabba e di mille altre diavolerie, soprattutto a sfondo sessuale.

Nell'atmosfera culturale post-ottocentesca nasce un'altra leggenda: quella della strega «pagana», depositaria di culti precristiani, sacerdotessa di misteriose divinità della natura. Leland è tra i precursori di tale interpretazione "leggendaria" neoromantica che ebbe la sua maggiore interprete in Margareth Murray. Nel 1921 la studiosa inglese pubblicò *Il culto della stregoneria nell'Europa occidentale*, testo in cui veniva caldeggiata un'ipotesi rivoluzionaria, secondo la quale la stregoneria non era stata inventata dall'Inquisizione. Le streghe esistevano realmente, erano membri di un'organizzazione culturale religiosa, in cui non si esprimeva solo una rivolta contro il cristianesimo, ma la sopravvivenza di un culto pagano del tutto indipendente e più antico del cristianesimo stesso. Il culto aveva per oggetto una divinità dai nomi differenti: Diana, Erodiade, Holda o Petcha, Arada o Aradia. Gli storici avevano identificato l'area di culto di questa misteriosa divinità femminile, legata sicuramente ai miti agrari della fecondità, in Francia, Scozia, valli alpine, Pianura padana e Romania. È in Romania che la dea si chiama Aradia come in Toscana-Romagna e secondo Eliade è legata a Diana anche attraverso le *fate* chiamate *dziane* (*Diane*)[13]. Mircea Eliade sostiene che il nome Arada o Aradia è forse una deformazione o assimilazione di Herodiada (Erodiade). Il rituale della strega secondo gli studi di Carlo Ginzburg prevedeva un volo notturno (realizzato con un balsamo magico), l'incontro in un luogo isolato o sotterraneo, danze estatiche (spesso chiamate «gioco di Diana»)[14]. Nela dea notturna, semi-ferina o circondata da animali, al centro di un culto estatico di tipo sciamanico, identificata con Diana da canonisti e inquisitori, è da vedersi una lontanissima erede delle divinità euro-asiatiche protettrici della caccia, della foresta e portatrici di abbondanza.

Questo complesso mitico-rituale è documentato in Italia (assai prima della Murray) da C.G. Leland. «La stregoneria è conosciuta presso gli adepti come la "vecchia religione" di cui

[13] Cfr. M. Eliade, *Occultismo, stregoneria e mode culturali*, Sansoni, Firenze 1982, pp. 90-91.

[14] C. Ginzburg, *Storia notturna*, Einaudi, Torino 1989, p. 192.

Diana è la divinità principale e sua figlia Aradia (o Erodiade) è il Messia»[15]. Leland ci propone un vero mitologema di Erodiade-Aradia, descrivendo come essa fu generata da Diana, come scese in Terra per insegnare l'arte magica, e infine come fece ritorno ai cieli. Vengono presentate le cerimonie, le invocazioni, gli incantesimi da indirizzare a Diana e ad Aradia, l'esorcismo di Caino, la magia dei sassi forati, della ruta e della verbena, che costituiscono il regolare servizio sacro da celebrare durante gli incontri delle streghe. Inoltre l'autore include delle formule e benedizioni rivolte al miele, alla farina e al sale che sono gli ingredienti-base con cui si confezionano i dolci impiegati nel banchetto delle streghe, e che, secondo l'autore, «appaiono di derivazione classica, un'evidente reliquia dei misteri romani»[16].

Essi sono infatti come la luna calante e sono gli antenati dei moderni croissant, cornetti a forma di mezzaluna. Nel testo appare uno scongiuro a Diana che ripete in qualche modo o si ispira vagamente all'Eucarestia cristiana, in cui si parla di confezionare il "cornetto" con farina, sale e miele, di modellarlo in forma di luna e di metterlo in forno dicendo:

Non cuocio né il pane né il sale
non cuocio né il vino né il miele
cuocio il corpo, il sangue
e l'anima di Diana. Che ella non possa
conoscer né la pace né il bene
possa vivere in mezzo a mille pene
fino a che la grazia esaudire non vorrà.
Gliel'ho chiesto e ancora chiedo di cuore:
se questa grazia Diana mi farai, il desco in lode tua
imbandiremo, in molti berremo e mangeremo
e balleremo e salteremo
se questa grazia che io ti chiedo
se questa grazia mi farai
mentre noi danziamo il lume spegnerai
così all'amore noi liberi faremo.

[15] Leland, *op. cit.*, p. XIII.

[16] *Ibid.*

Ci troviamo di fronte al complesso mistico-rituale analizzato da Ginzburg: la dea notturna è semi-ferina e si trasforma in gatto per farsi amare da suo fratello Lucifero[17]. Ma è anche la regina dei serpenti e concede agli uomini il dono sciamanico di parlare con gli animali[18]. Come la regina delle fate irlandese, ha per messaggeri i folletti, versione italiana degli elfi nordici. In molte leggende irlandesi si narra di persone che si recano in estasi dalla regina delle fate (quelle fate che in rumeno si chiamano «diane»). Diana e Aradia benedicono il vino, indice di prosperità e fecondità. Il *Vangelo delle Streghe* tocca così i punti classici della stregoneria europea e nord-asiatica costituendo il credo di donne che di notte vagano al seguito di Diana, in groppa ad animali o trasformandosi in essi. Esse obbediscono agli ordini della dea come a una padrona, servendola in notti determinate. Vi è poi il rituale sessuale che tanto sgomentò gli Inquisitori e, secoli più tardi, i dotti storici positivisti.

Ci troviamo di fronte alle orge sacrificali, *all'estinzione della luce*, rituale che, come vedremo, è presente in altre forme di magia cerimoniale ancora oggi. Leland riporta le indicazioni secondo le quali «commensali uomini e donne siederanno al desco completamente nudi e terminato che sarà il festino essi danzeranno, canteranno e faranno musica e quindi si ameranno al buio quando tutte *le luci saranno estinte*. Poiché sarà lo spirito di Diana a estinguerle essi danzeranno e faranno musica in suo onore»[19]. Le pratiche corrispondono a quelle descritte nel processo del 1235 istruito da Stefano di Bourbon, inquisitore nella Francia meridionale. Una donna raccontò di «avere una padrona che la conduceva spesso in un luogo sotterraneo dove una folla di uomini e donne si raccoglievano intorno a un bacile pieno d'acqua dove era conficcata una verga. Poi il maestro invocava Lucifero che compariva in forma di gatto [...], poi si spegnevano tutte le luci e ognuno si univa al vicino in amplesso promiscuo»[20].

Con poche varianti lo spegnersi delle luci seguito da rapporti sessuali indiscriminati ricorre nella descrizione dei sabba stregoneschi. Per Leland (che sicuramente non aveva letto Mircea Eliade) lo spegnimento dei lumi, la nudità e le orge erano «una drammatizzazione del seppellimento, della semina del grano, dell'ingresso nel regno dell'oscurità e della morte, cui sarebbe seguita la rinascita sotto nuova forma o rigenerazione e luce. Simboleggiavano l'abbandono della vita diurna»[21]. Secondo Eliade la formula «a lumi spenti» si ritrova nelle descrizioni di svariate pratiche orgiastiche attribuite agli gnostici, agli eretici (Bogamili e Pauliciani), alle streghe tardo-medievali, ma anche ai circoli tantrici dell'Himalaya, tra gli esoterici curdi e persino tra eschimesi e malgasci, nonché tra gli eretici ebrei seguaci di Jakob Frank[22]. Se si considera il moderato interesse che i primitivi e le popolazioni rurali hanno per il sesso appare evidente che gli eccessi orgiastici avevano un altro scopo oltre alla gratificazione voluttuosa: si tentava di scatenare energie magico-rituali legate alla sessualità. Il congiungimento erotico da un lato fa accedere alla beata perfezione dei tempi mitici (come nel Paradiso terrestre) in cui l'umano era tutt'uno con la natura, dall'altro con la sua eccezionalità infrange tabù comuni e fa accedere a una realtà magica più alta. È il segno della consacrazione arcaica, dell'appartenenza a una comunità privilegiata.

Diana e Aradia, dee delle streghe tosco-romagnole, creano l'universo, conferiscono potere magico agli adepti attraverso i rituali orgiastici e si presentano come divinità onnipotenti della «vecchia religione». Diana è la creatrice del mondo, è la dea principale, come leggiamo nel III capitolo di Leland: «Diana fu la prima a essere creata, avanti l'intera creazione. In lei era ogni cosa. Da sé ella trasse le prime tenebre e divise se stessa. In luce e in tenebre ella fu divisa. Lucifero suo fratello e figlio, che era Diana stessa e la sua altra metà, fu la luce. E quando Diana vide che la luce era tanto bella, la luce che era la sua altra metà, suo fratello Lucifero, ella fu colta da una grande brama e desiderò cogliere ancora quella luce nella sua oscurità, suggerla in estasi. Così ella tremava di desiderio. E quel desiderio fu l'alba. Ma

17 *Ibid.*, p. 15.
18 *Ibid.*, p. 95.
19 *Ibid.*, p. 11.
20 M. ELIADE, *Occultismo...*, cit., p. 96.

21 LELAND, *op. cit.*, p. 82.
22 Cfr. *infra*, il capitolo *L'astuzia delle tenebre*, pp. 215 ss. Jakob Frank, fondatore di una setta eretica, praticava rituali orgiastici chiamati esplicitamente «spegnimento delle luci».

Ci troviamo di fronte al complesso mistico-rituale analizzato da Ginzburg: la dea notturna è semi-ferina e si trasforma in gatto per farsi amare da suo fratello Lucifero[17]. Ma è anche la regina dei serpenti e concede agli uomini il dono sciamanico di parlare con gli animali[18]. Come la regina delle fate irlandese, ha per messaggeri i folletti, versione italiana degli elfi nordici. In molte leggende irlandesi si narra di persone che si recano in estasi dalla regina delle fate (quelle fate che in rumeno si chiamano «diane»). Diana e Aradia benedicono il vino, indice di prosperità e fecondità. Il *Vangelo delle Streghe* tocca così i punti classici della stregoneria europea e nord-asiatica costituendo il credo di donne che di notte vagano al seguito di Diana, in groppa ad animali o trasformandosi in essi. Esse obbediscono agli ordini della dea come a una padrona, servendola in notti determinate. Vi è poi il rituale sessuale che tanto sgomentò gli Inquisitori e, secoli più tardi, i dotti storici positivisti.

Ci troviamo di fronte alle orge sacrificali, *all'estinzione della luce*, rituale che, come vedremo, è presente in altre forme di magia cerimoniale ancora oggi. Leland riporta le indicazioni secondo le quali «commensali uomini e donne siederanno al desco completamente nudi e terminato che sarà il festino essi danzeranno, canteranno e faranno musica e quindi si ameranno al buio quando tutte *le luci saranno estinte*. Poiché sarà lo spirito di Diana a estinguerle essi danzeranno e faranno musica in suo onore»[19]. Le pratiche corrispondono a quelle descritte nel processo del 1235 istruito da Stefano di Bourbon, inquisitore nella Francia meridionale. Una donna raccontò di «avere una padrona che la conduceva spesso in un luogo sotterraneo dove una folla di uomini e donne si raccoglievano intorno a un bacile pieno d'acqua dove era conficcata una verga. Poi il maestro invocava Lucifero che compariva in forma di gatto [...], poi si spegnevano tutte le luci e ognuno si univa al vicino in amplesso promiscuo»[20].

Con poche varianti lo spegnersi delle luci seguito da rapporti sessuali indiscriminati ricorre nella descrizione dei sabba stregoneschi. Per Leland (che sicuramente non aveva letto Mircea Eliade) lo spegnimento dei lumi, la nudità e le orge erano «una drammatizzazione del seppellimento, della semina del grano, dell'ingresso nel regno dell'oscurità e della morte, cui sarebbe seguita la rinascita sotto nuova forma o rigenerazione e luce. Simboleggiavano l'abbandono della vita diurna»[21]. Secondo Eliade la formula «a lumi spenti» si ritrova nelle descrizioni di svariate pratiche orgiastiche attribuite agli gnostici, agli eretici (Bogamili e Pauliciani), alle streghe tardo-medievali, ma anche ai circoli tantrici dell'Himalaya, tra gli esoterici curdi e persino tra eschimesi e malgasci, nonché tra gli eretici ebrei seguaci di Jakob Frank[22]. Se si considera il moderato interesse che i primitivi e le popolazioni rurali hanno per il sesso appare evidente che gli eccessi orgiastici avevano un altro scopo oltre alla gratificazione voluttuosa: si tentava di scatenare energie magico-rituali legate alla sessualità. Il congiungimento erotico da un lato fa accedere alla beata perfezione dei tempi mitici (come nel Paradiso terrestre) in cui l'umano era tutt'uno con la natura, dall'altro con la sua eccezionalità infrange tabù comuni e fa accedere a una realtà magica più alta. È il segno della consacrazione arcaica, dell'appartenenza a una comunità privilegiata.

Diana e Aradia, dee delle streghe tosco-romagnole, creano l'universo, conferiscono potere magico agli adepti attraverso i rituali orgiastici e si presentano come divinità onnipotenti della «vecchia religione». Diana è la creatrice del mondo, è la dea principale, come leggiamo nel III capitolo di Leland: «Diana fu la prima a essere creata, avanti l'intera creazione. In lei era ogni cosa. Da sé ella trasse le prime tenebre e divise se stessa. In luce e in tenebre ella fu divisa. Lucifero suo fratello e figlio, che era Diana stessa e la sua altra metà, fu la luce. E quando Diana vide che la luce era tanto bella, la luce che era la sua altra metà, suo fratello Lucifero, ella fu colta da una grande brama e desiderò cogliere ancora quella luce nella sua oscurità, suggerla in estasi. Così ella tremava di desiderio. E quel desiderio fu l'alba. Ma

17 *Ibid.*, p. 15.
18 *Ibid.*, p. 95.
19 *Ibid.*, p. 11.
20 M. ELIADE, *Occultismo...*, cit., p. 96.

21 LELAND, *op. cit.*, p. 82.
22 Cfr. *infra*, il capitolo *L'astuzia delle tenebre*, pp. 215 ss. Jakob Frank, fondatore di una setta eretica, praticava rituali orgiastici chiamati esplicitamente «spegnimento delle luci».

Lucifero, la luce, non volle acconsentire alle sue brame e fuggì da lei; egli era la luce che cerca rifugio nelle più remote regioni del cielo, il topo che fugge dinanzi al gatto. Allora Diana si recò dai Padri del Principio e dalle Madri, gli spiriti che furono avanti il primo degli spiriti e con loro si lagnò perché non poteva prevalere su Lucifero»[23].

Pare che fossero i Padri e le Madri del Principio a rivelare a Diana che se voleva essere la più grande fra tutte le dee doveva prima diventare una mortale. Mi sembra evidente la ripetizione sul versante pagano e femminile della vicenda di Gesù, seconda persona della Trinità che si incarna.

Attraverso le epoche del tempo Diana scese sulla Terra e così fece anche Lucifero. Diana insegnò agli adepti la magia e la stregoneria, da lei ebbero origine le streghe, le fate, i folletti. Diana riuscì a conquistare suo fratello assumendo le forme di un gatto. Lucifero amava questo animaletto al di sopra di tutte le altre creature e non se ne separava neppure di notte. Diana convinse il gatto (che era fatato) a scambiare le proprie fattezze con lei, così ella riuscì a dormire con suo fratello Lucifero. Nell'oscurità riprese le proprie forme e si unì all'amato in modo incestuoso. Attraverso questo inganno Lucifero generò Aradia nel grembo di Diana, sua sorella. Quando al mattino scoprì di aver posseduto Diana e si rese conto che la luce era stata conquistata dalle tenebre diventò furibondo, ma Diana gli cantò un sortilegio ed egli ammutolì e non seppe dire più nulla. Con le sue arti magiche la dea lo incantò ed egli desiderò per sempre il suo amore. *Il Vangelo delle Streghe* racconta poi come Diana con la vescica di un bue e una moneta stregata riuscì a trasformare i topi in stelle. Riempì la vescica di terra e di topi, la lanciò e creò il cielo, le stelle e la pioggia. Quando Diana divenne la regina delle streghe fu la gatta che governò sulle stelle-topo, sui cieli e sulla pioggia.

Leland propose questi materiali direttamente derivati dalle sue esperienze con le streghe tosco-romagnole vent'anni prima di Margareth Murray[24].

23 LELAND, *op. cit.*, p. 15.

24 M. MURRAY, *The witch-cult, in Western Europe*, Oxford University Press, Oxford 1921.

È noto che il libro della Murray scatenò una serie di polemiche tra gli addetti ai lavori, che riscontrarono nella sua opera moltissime incongruenze e una profonda debolezza nell'impianto metodologico. Tra i non addetti ai lavori però il libro ebbe un enorme successo, e ancora di più le opere successive della Murray: *Il dio delle streghe* (1934) e *Il re divino in Inghilterra* (1954). La differenza fondamentale tra le ipotesi della Murray e il *Vangelo delle Streghe* di Leland riguarda il misterioso dio con le corna che secondo la Murray guidava i rituali e che fu identificato dagli inquisitori con il diavolo. Per Leland il dio che affiancava Diana è direttamente Lucifero, secondo la migliore tradizione stregonesca. Leggendo il *Vangelo delle Streghe* si scopre che l'Italia ha il primato sull'invenzione o sulla riscoperta della stregoneria come culto arcaico legato ai rituali per la fecondità e per il possesso del potere magico. Per quanto il *Vangelo delle Streghe* possa essere stato rielaborato fantasticamente da Leland, è curioso che in esso compaiano una serie di corrispondenze puntuali con l'intero complesso mitico-rituale della stregoneria europea e nord-asiatica così come è stata ricostruita da Carlo Ginzburg, da Mircea Eliade, e da Margareth Murray.

Carlo Ginzburg analizza alcune costellazioni mitiche che si ritrovano pressoché immutate dalla Siberia all'Irlanda, come il volo magico notturno di divinità imitate dagli adepti. Nella mitologia greco-romana non esistono divinità che volano a cavallo di animali, o di bastoni, o di scope. Gli dèi classici legano le cavalcature ai cocchi e vanno... in carrozza. È nella mitologia celtica che abbiamo piuttosto la cavalcata notturna e il volo magico. Il nucleo simbolico parrebbe di origine celtica e fa riferimento alle capacità sciamaniche. L'unico elemento spurio inserito dai tribunali europei sulle tematiche della stregoneria sarebbe quello diabolico, malvagio, volto a nuocere.

I seguaci di Diana / Erodiade / Aradia volevano in realtà proteggere i raccolti, favorire la fecondità e praticare la magia. Esistono tracce di tale sostrato rituale precristiano, che sono state identificate da Ginzburg in *Storia notturna*. I verbali di interrogatorio delle streghe nei processi svoltisi in epoche e luoghi diversi forniscono descrizioni del sabba sostanzialmente

uniformi. È quindi ragionevole pensare che non si tratti di invenzioni fantastiche estorte con la tortura, né di esperienze psicopatologiche, ma di tracce di riti che in qualche modo si ripetevano[25]. Al complesso mitico più arcaico vanno inscritti fenomeni come il volo magico (presente nelle religioni sciamaniche), le metamorfosi in animali, l'evocazione dei defunti, l'obbedienza alla dea (Diana, Erodiade, Aradia ecc.). Al rituale si riferiscono le orge sessuali, *lucerna extinta*, con o senza un officiante mascherato da «dio con le corna». C'è poi un'ampia gamma di attività stregonesche da decifrare caso per caso. A volte si tratta di forme di ipnosi, altre di utilizzazione di farmaci o droghe psico-attive. Come abbiamo visto, la farmacopea popolare, spesso gestita da donne, faceva largo uso di afrodisiaci, lenitivi, analgesici, filtri, pozioni stupefacenti.

L'intervento di Lucifero e altri demoni (come nel libro di Leland) appartiene a una sovrapposizione cristiana e inquisitoriale che copre il magmatico contenuto dei rituali stregoneschi, ubicati uniformemente come «pratiche diaboliche, apostasia ed eresia».

Per tornare alla nostra strega dei castelli romani (che nulla sa di storia della magia, né di pensiero simbolico), va detto che la moda occultistica, che invade televisioni private e rotocalchi di second'ordine, affonda le sue radici molto lontano. Una maga colta animatrice di una congrega di streghe mi ha esplicitamente rivelato che il suo scopo è far rivivere l'«antica religione».

Tamara, così si faceva chiamare la strega moderna, aveva fondato un gruppo di «Ricerca applicata di scienze occulte» chiamato *Mat Realizzazione nella Luce*. Iniziata da misteriosi maestri balti (era russo-lituana), Tamara sosteneva che c'era stata nel mondo un'unica religione, la magia. Contraddicendo Frazer (l'autore del *Ramo d'Oro*) sosteneva che le dee erano le originarie padrone del potere magico. La grande maga divina, la Madre dai cento nomi e dai cento volti, era chiamata dai latini Diana, dai germani Freya e dai celti Epona. A lei erano sacri il cavallo, il gatto, il caprone. Le sacerdotesse si vestivano di pelli di gatto e con il sacro bastone (il *gandus* dei lapponi) che poteva volare, scatenavano tempeste o le allontanavano, paralizzavano i nemici, prevedevano il futuro e guarivano le malattie[26].

L'Inquisizione vide il diavolo in questi culti e perseguitò le streghe seguaci della dea. Esse si riunivano per celebrare le quattro stagioni e chiedere la fecondità dei campi e la felicità per gli uomini. Con le loro cerimonie segrete lottavano contro gli spiriti malvagi come si faceva da tempo immemorabile. Mi ricordo che chiesi a Tamara se aveva letto *Storia notturna* di Ginzburg: mentì, negandolo...

La strega colta odiava il cristianesimo, che aveva condannato i seguaci della dea perché ballavano scompostamente e facevano l'amore al buio (*lucerna extinta!*) usando i maschi come oggetti e poi rinnegandoli. Dal particolare delle luci spente dedussi che aveva letto anche Eliade. La persecuzione delle streghe era stata scatenata dal potere patriarcale maschilista per far fuori la dea e le sue seguaci... Così affermava Tamara.

25 GINZBURG, *op. cit.*, p. XXXI.

26 Cfr. M. GIMBUTAS, *Il linguaggio della dea*, Longanesi, Milano 1990. Excursus mitico-archeologico, avidamente fruito dalle femministe. Cfr. anche C. GATTO TROCCHI, *Il ritorno delle streghe*, in *Viaggio nella magia*, cit., pp. 175-180.

Capitolo Nono

TUTTI GLI UOMINI DI SATANA

La tentazione di cominciare con Giacomo Leopardi è veramente molto forte, anche sapendo che gli attuali studiosi del satanismo potrebbero pensare a una forzatura[1]. La legittimazione letteraria su Leopardi poeta del negativo mi viene da Giovanni Papini che nel suo *Il diavolo* così si esprime: «Il vero cantore di Satana non è in Italia il Carducci», che avrebbe visto nel diavolo, influenzato da Michelet, «il simbolo della libertà, del progresso, un nume benefico contrapposto al Geova dei sacerdoti, in qualche modo un redentore, una forza divina buona, propizia, provvida e simpatica». Secondo Papini «il diavolo di Carducci non ha nulla a che fare col vero Lucifero della tradizione e della teologia cristiana»: il cantore di Satana, inteso come principio e sovranità del male, è Giacomo Leopardi che, in una poesia abbozzata nel 1833 e rimasta incompiuta, eleva il suo canto ad Arimane, il principio malvagio della religione persiana, identificato con *il brutto poter che ascoso a comun danno impera*[2]. L'opera è rimasta inedita fino al 1898, anno in cui fu pubblicata postuma proprio dal Carducci, che presiedeva una commissione incaricata di completare la pubblicazione delle opere di Leopardi. Arimane era originariamente Ahura Manyu, lo spirito malvagio, l'avversario del dio positivo e salvifico. Nella concezione di Zarathustra, Arimane è il capo dei Daivas, i demoni, il principe delle tenebre, della morte, della menzogna

[1] M. Introvigne, in *Indagine sul satanismo*, Mondadori, Milano 1994, non considera Leopardi.

[2] G. Papini, *Il diavolo*, (1953) in *Opere*, Mondadori, Milano 1960, p. 718.

e dell'inganno. L'intera storia del mondo è la storia dell'inesausta lotta cosmica tra Arimane e Ormazd (chiamato originariamente Ahura Mazda, dio della luce). Ormazd ha creato il mondo per combattere il terribile avversario, Arimane risponde a questa creazione buona e luminosa con un'altra creazione cattiva e tenebrosa popolando il cosmo di spiriti maligni posti sotto il suo comando. Leopardi si riferisce all'immaginario persiano e, secondo Papini, riproduce un vero compendio della religione satanica. Vale la pena di riportare questo abbozzo per intero.

> Re delle cose autor del mondo, arcana
> malvagità, sommo potere e somma intelligenza,
> eterno dator dei mali e reggitor del moto.

Ai versi, seguono delle notazioni in prosa.

«Io non so se questo ti faccia felice ma mira e godi [...] contemplando eternamente [...]

produzione e distruzione [...] per uccider partorisce, sistema del mondo tutto patimento. Natura è come un bambino che disfa subito il fatto. Vecchiezza. Noia o passioni piene di dolore e disperazione: amore. I selvaggi e le tribù primitive, sotto diverse forme, non riconosco che te. Ma i popoli civili [...] te con diversi nomi il volgo appella Fato, Natura e Dio. Ma tu sei Arimane, tu quello che [ecc.]

Il mondo civile ti invoca. Taccio le tempeste, le pesti ecc. i tuoi doni che altro non sai donare. Tu dai gli ardori e i ghiacci».

Leopardi sostiene che Arimane sia il vero reggitore del mondo, visto che tra gli uomini ha vinto sempre l'inganno, mentre il merito non è capace di farsi largo, e il giusto e il debole sono e saranno sempre oppressi. Egli esclama: «Vivi Arimane e trionfa, e sempre trionferai. Invidia dagli antichi attribuita agli dèi verso gli uomini. Animali destinati al cibo, serpente boa».

Leopardi apostrofa così la divinità: «Perché dio del male hai posto nella vita qualche apparenza di piacere? L'amore? [...] Per travolgerci nel desiderio, col confronto degli altri e del tempo nostro passato [...] io non so se tu ami le lodi o le bestemmie [...] tua lode sarà il pianto, testimonio del nostro patire. Pianto da me per certo tu non avrai: ben mille volte dalle mie

labbra il tuo nome maledetto sarà, ma io non mi rassegnerò». Il poeta chiede alla divinità del male di morire, e termina le sue note con uno straziante singulto: «Non posso, non posso più della vita»[3]. Leopardi sostiene che il reggitore di un mondo così tetro e infelice non può essere che lo stesso dio del male, che sempre trionfa sul bene, e ignorando l'altra divinità della teologia di Zarathustra (il principio luminoso del Bene), non accenna al suo finale trionfo, come è previsto nel libro sacro dell'Avesta[4]. Secondo Papini questo inno abbozzato è «fanciullesco e contraddittorio», ma rappresenta «nella letteratura italiana l'unica testimonianza di una teoria teologica del male assoluto, cioè del diavolo»[5]. Leopardi anticipa persino Baudelaire, il quale scrive nel 1857 le *Litanie di Satana e la Preghiera*.

Sia gloria e lode a te, Satana nel più alto
dei cieli dove un tempo regnasti e nel profondo
inferno dove in silenzio, vinto, sogni!
Possa la mia anima un giorno riposarti accanto
sotto l'albero della scienza nell'ora che i suoi rami
si intrecciano, tempo novello, più su della tua fronte![6]

I versi di Baudelaire presuppongono un Satana molto particolare: pietoso verso gli esseri umani, sapiente, oscuro, con una poliedricità di funzioni e di attributi che solo un grande poeta poteva percepire:

Sostegno degli esiliati, luce degli inventori,
guida degli impiccati e dei cospiratori,
Satana abbi pietà del mio lungo patire!
Padre adottivo di quelli che con nero furore
dal Paradiso terrestre ha scacciato il Signore [...][7].

3 Il testo compare per la prima volta in *Opere* (1898) a cura di G. Carducci, vol. X, Rizzoli, Milano 1937, pp. 89-90.

4 Libro sacro dell'antico Iran e ora dei Parsi, contiene le prediche di Zarathustra (Zoroastro) e la descrizione dello scontro finale tra Ahura Mazda con il suo esercito di Arcangeli (Amesha Spenta) e Arimane, che sarà sconfitto.

5 Papini, *op. cit.*, p. 720.

6 C. Baudelaire, *I fiori del male*, in *Poesie e Prose*, Mondadori, Milano 1973, pp. 254-255. I versi di Baudelaire, profondi, languidi e dolenti sono più lontani dalle speculazioni cervellotiche in pessima prosa dei satanisti attuali di quanto la *Divina Commedia* sia lontana dalle canzoni del Festival di Sanremo.

7 *Ibid.*

Satana è dalla parte di coloro che soffrono, avendo perso una volta per tutte la felicità del Paradiso.

Papini rammenta chiaramente che la risurrezione e riabilitazione del diavolo può essere riconosciuta già nel titanismo dei romantici dello *Sturm und Drang*. Un'apologia di Lucifero compare nei *Masnadieri* (1781) di Schiller, una sorta di manifesto del romanticismo tedesco: «Non era un genio straordinario quell'essere che osò provocare l'Onnipotente in duello?»[8]. La tradizione poetica che tratta del diavolo percorre tutta la storia della cultura: da Dante a Machiavelli (che scrisse *Belfagor Arcidiavolo* e affermò, come Schiller, che avrebbe preferito l'inferno alla mensa celeste affollata di volgari imbecilli), da Marlowe a Calderon de la Barca, da Milton a Goethe, dal Byron del *Manfred* all'Hugo de *La fin de Satan*. Nel decadentismo si vede scomparire l'aspetto "titanico" del demonismo, che assume le tinte languide, morbose, sensuali di un nuovo magismo[9].

Al di là dei testi esplicitamente dedicati al diavolo, Papini scopre nella letteratura moderna opere del diavolo «che per il loro contenuto sofistico, blasfemo e nichilista potrebbero essere dovute alla dettatura dello spirito di Satana»[10]. Da *Così parlò Zarathustra* a *L'Unico e la sua proprietà* di Stirner, da Leon Bloy a George Bataille sembra che la letteratura prenda per buona l'affermazione di André Gide, secondo la quale «non si ha opera d'arte vera senza la partecipazione del demonio»[11].

Varie metamorfosi di Satana compaiono nell'opera di Papini, che si propone non come un testo "tradizionale" sul demonio, ma come un'indagine volta a decifrare l'enigma di Satana e a identificare «le vere cause della ribellione di Lucifero (che non sono quelle comunemente credute), i veri rapporti tra Dio e il diavolo (molto più cordiali di quelli che s'immagina), la possibilità da parte degli uomini di far tornare Satana al suo primo stato, liberando noi tutti dalla tentazione del male»[12]. La

8 Papini, *op. cit.*, p. 716.

9 Cfr. M. Praz, *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica*, Sansoni, Firenze 1966, pp. 49-82.

10 Papini, *op. cit.*, p. 721. Strano che Papini non citi De Sade che proclamò: «Tutto è male, tutto è opera di Satana».

11 *Ibid.*, p. 724.

12 *Ibid.*, p. 560.

passione con cui Papini scrive dà un sapore particolare al testo, che non vuole essere «un'orgia romantica di letteratura satanista con relative messe nere e altre bestiali imbecillità»[13]. Altrettanto «imbecille» pare al Papini il «burbanzoso e perentorio razionalismo che ha decretato la morte del diavolo e lo continua a considerare un vecchio personaggio del teatro delle marionette».

Secondo Papini vi è stata una tragedia misteriosa che ebbe inizio al principio del tempo e che non è ancora giunta alla fine. Ebbe tre grandi teatri: l'Empireo, la Terra, l'Abisso, e tre soli protagonisti: Dio, Satana, l'Uomo. Nel primo atto di questa tragedia Satana si ribella al Creatore, per cui è sconfitto e precipitato nell'Abisso. Per vendicarsi Satana seduce l'Uomo e ne diventa il padrone. L'Uomo-Dio con la sua Incarnazione vince Satana e fornisce agli uomini le armi per vincerlo.

Alla fine dei tempi Satana tenta la rivincita per mezzo dell'Anticristo. La tragedia non è conclusa. Per Papini la conclusione potrebbe essere la misteriosa *apocatastasi*, secondo la quale Satana, vinto dall'onnipotenza dell'Amore, potrà riconquistare il suo seggio celeste. Teoria «gnostica», l'*apocatastasi* fu immaginata da Origene e da altri Padri della Chiesa greca e l'utilizzazione che ne fa Papini è una spia della lettura non proprio ortodossa ma piuttosto «misteriosofica» dell'Angelo Fulminato che «ci possiede e ci domina per un oscuro disegno sapienziale che si rivelerà alla fine dei tempi»[14]. Il testo di Papini ha un andamento che ricorda *L'Angelo necessario* (1986) di Massimo Cacciari, nell'excursus di storia delle religioni e della Bibbia, nell'analisi dei testi letterari e poetici, nel titolo del capitolo *Il Diavolo è necessario?*, e soprattutto nell'idea ripresa da Gregorio di Nyssa, secondo la quale Lucifero si ribellò a Dio perché geloso dell'uomo[15]. Curiose coincidenze collegano i due testi, coincidenze che si condensano nell'idea dell'*apocatastasi* finale. «Qualsiasi separatezza astratta delle due dimensioni [beatitudine e dannazione] è dia-bolica»[16]. «L'eternizzazione delle pene infernali (questa pedagogia della pena, questa psicologia penitenziaria come la chiama Bulgakov) non mostra che l'impotenza dello spirito-pneuma e ne dissolve l'opera di partecipazione-comunicazione»[17].

Papini suggerisce qualcosa di più radicale e ipotizza che sia necessario «che il corpo mistico di Cristo si offra quale vittima per la salvezza di Satana»[18]. Cita Origene e la sua teoria secondo la quale alla fine dei tempi Satana sarà perdonato. Né disdegna una valida difesa degli Yezidi curdi, i supposti «adoratori del Diavolo». Nei loro libri sacri, *Il Libro della Rivelazione* e *Il Libro Nero*, è detto che il diavolo è un arcangelo caduto per il suo amore esclusivo della pura idea della divinità. Perdonato dalla misteriosa pietà di Dio, quest'angelo che gli Yezidi chiamano Melak-Tawus (cioè l'Angelo-Pavone) presiede al governo del mondo e guida le anime verso la finale trasfigurazione. Il diavolo o Angelo-Pavone è un ministro della divinità suprema, un ribelle pentito e perdonato, degno di ossequio e di culto. Così i pretesi adoratori del diavolo venerano in realtà «il perdono di Dio» a cui aggiungono l'idea gnostica (oggi di moda) della deificazione dell'uomo attraverso l'identificazione con il puro amore divino. Secondo Papini essi «rappresentano una delle più alte testimonianze della coscienza religiosa»[19].

Altre perle costellano il testo papiniano, fra cui l'evidenziazione del primo catechismo satanico al cui confronto la Bibbia di La Vey impallidisce[20]. Tale catechismo risale a G. B. Ehrard, medico e filosofo della scuola di Kant, che nel 1795 pubblicò *L'Apologia del Diavolo*, in cui definì Satana come il concetto astratto della pura malvagità. Alla faccia di Kant, Ehrard pensa

13 *Ibid.*, p. 569.

14 *Ibid.*

15 In Cacciari il tema è trattato nel capitolo *Angelo e Demone*, in M. CACCIARI, *L'angelo necessario*, Adelphi, Milano 1986, pp. 39-54, con ampie citazoni da testi coranici e rabbinici.

16 *Ibid.*, p. 125.

17 *Ibid.*, p. 126.

18 PAPINI, *op. cit.*, p. 699.

19 *Ibid.*, pp. 708-709. Parti di tali teorie sono presenti in un culto segreto operante a Roma, noto come *Ferventi di Dio* o *Fedeli della Verità* e guidato da un profeta curdo iraniano vivente di nome Bahran Elahi e autore de *La via della perfezione*, Astrolabio, Roma 1981.

20 A. La Vey fondò la Chiesa di Satana nel 1966 sotto l'influsso di Kenneth Anger, cineasta di Hollywood, vero teorico della setta e seguace di Aleister Crowley. Cfr. A. LA VEY, *The Satanic Bible*, Avon B., Los Angeles 1969. Per un'ampia trattazione cfr. M. INTROVIGNE, *Indagine sul satanismo*, cit., pp. 265-320.

che si possa fondare, accanto a un'etica basata sul Bene, un'altra parimenti "razionale" fondata sul Male. Eccone le sette regole di vita:

1. Non essere mai veritiero e sembra esser tale. Perché, se tu sei veritiero gli altri possono contare su te; tu servi ad essi ed essi non servono a te.

2. Non riconoscere alcuna proprietà, ma afferma che la proprietà è sacra e inviolabile e appropriati di tutto. Se tu puoi possedere tutto come tuo senza contestazione, tutto dipende da te.

3. Serviti della moralità degli altri come debolezza ai tuoi fini.

4. Istiga ognuno al peccato, mentre tu sembri riconoscere la moralità come necessaria.

5. Non amare nessuno.

6. Fa' infelice chiunque non vuol dipendere da te.

7. Sii pienamente coerente e non ti pentir mai di nulla. Ciò che tu hai una volta risoluto, fa' senz'altro, segua quel che segua. Così tu dimostri la tua intera indipendenza e per la egualità del tuo procedere prendi l'apparenza di uomo giusto, il che ti dà un abile mezzo di far gli altri tuoi schiavi prima che se ne accorgano[21].

Il testo farebbe gola ai satanisti moderni nostrani, che riciclano teorie "californiane".

Mentre romanticismo e decadentismo amoreggiavano con il diavolo la gente comune iniziò a cercare in Satana il dio concreto da adorare. Quando Baudelaire pubblicava le sue *Litanie a Satana*, la Francia iniziava a essere percorsa da un soffio di occultismo satanico. Un certo Vintras aveva fondato la «Chiesa del Carmelo» in cui mescolava il culto di Satana con quello degli dèi pagani e celebrava messe nere. Fu sempre Baudelaire, profeta del decadentismo, ad attirare l'attenzione degli artisti sull'immaginario demoniaco. Il romanzo di Huysmans *Là bas*, (*Nell'abisso*, 1891) è una sorta di esplorazione in profondità del

[21] G.B. Ehrard, *Apologia del Diavolo*, (trad. di Benedetto Croce), Laterza, Bari 1943, pp. 34-35.

satanismo parigino[22]. L'autore del più interessante *Á rebours* (1884), bibbia di ogni esteta decadente, conobbe esoterici, maghi e satanisti. Nell'osceno canonico Docre del romanzo è adombrato l'ex-canonico Van Haecke di Bruges, officiante di messe nere. Il dottor Johannes è certamente Boullan (che tra l'altro proclamò di essere la reincarnazione di san Giovanni) a cui Huysmans dà molto credito, dipingendolo come un taumaturgo di straordinaria sapienza. Il tutto risente dell'atmosfera baudelairiana un po' troppo "caricata" e violenta: le preghiere a Satana del canonico Docre ricalcano le *Litanie* ma sono prive di sottigliezze, di sfumature, di profondità e soprattutto ad esse manca la cognizione del dolore[23].

In Italia il satanismo non è «occulto» ma «politico» e continua a tingersi di anticlericalismo radicale.

Salute o Satana,
O Ribellione,
O forza vindice
De la ragione!

Sacri a te salgano
Gl'incensi e i voti.
Hai vinto il Geova
De i Sacerdoti[24].

Per respingere l'accusa dei cattolici che definirono la poesia «un'orgia intellettuale», Carducci citò un amico a difesa del suo «inno materiale» che «sgorga da due fonti: i beni della vita e l'ingegno ribelle alla servitù [...]. Non è certo una poesia da santi ma da peccatori [...] che delle umane allegrie, degli umani conforti non si vergognano e delle vie aperte non se ne chiudono nessuna»[25]. Carducci aveva preso lo pseudonimo di Enotrio

[22] Nel 1893 uscì il testo *Fantôme-Duplicité* di R. de Gourmont (strano scrittore decadente affetto da lebbra, perverso nei libri e casto nella vita) che descrive una minuziosa iniziazione alla messa nera con tanto di sacrificio umano.

[23] Cfr. il capitolo *Camminare in una selva di sogni*.

[24] G. Carducci, *A Satana* (1863), in *Poesie scelte*, Mondadori, Milano 1992, p. 51.

[25] G. Carducci, note all'edizione delle *Poesie*, Barbera, Firenze 1871, pp. 313-318. Carducci, affiliato alla massoneria, sente il bisogno di giustificare il suo inno di fronte ai benpensanti borghesi.

Romano quando pubblicò l'inno a Pistoia nel 1865, inno che fu ripubblicato l'8 dicembre 1869 a fini provocatori (era il giorno di apertura del concilio ecumenico) data la sua brillante vis anticlericale. L'amico difensore sfodera uno stile «antropologico ariano» che fa riflettere: «Alle gioie della terra guardavano i riti degli ariani, poi dai riti semitici o mascherati o scacciati; ma il popolo non li dimenticò e alle segrete virtù della natura durò lungamente a chiedere i prodigi degli stregoni, suoi sacerdoti e salute e profezie». Carducci aveva compiuto incursioni etnologiche da pioniere nel mondo del folklore, raccogliendo e pubblicando *Poesie popolari bolognesi* (1866) e *Canti popolari di antica provenienza* (1871). Con la battuta sugli ariani, l'amico carducciano sembra più influenzato da Max Müller che da Giambattista Vico e continua la sua difesa dell'inno: «Re Satana non china il capo davanti alle imprecazioni degli ipocriti ma guarda glorioso ai sereni aspetti di chi applaude. Così canta Enotrio e sopra il carro satanico guida in trionfo il suo iddio»[26].

Vedi: la ruggine
Rode a Michele
Il brando mistico,
Ed il fedele
Spennato arcangelo
Cade nel vano.
Ghiacciato è il fulmine
a Geova in mano.

Meteore pallide,
Pianeti spenti,
Piovono gli angeli
Da i firmamenti[27].

Delle varie metamorfosi di Satana, Carducci sceglie l'aspetto virile:

Quindi un femineo
Sen palpitante

26 *Ibid.*
27 G. Carducci, *Poesie scelte*, cit., p. 46.

Empiendo, fervido
Nume ed amante...

Non aveva già proclamato Baudelaire (con ben più profondo slancio perverso) «il più perfetto tipo di bellezza virile è *Satana* – alla maniera di Milton»?[28]

Non manca il riferimento agli dèi pagani e Carducci equipara Satana ad Adone:

A te del Libano
Fremean le piante
De l'alma cipride
Risorto amante:
[...]
Che val se barbaro
Il nazareno
Furor de l'agapi
Dal rito osceno,

Con sacra fiaccola
I templi t'arse
E i segni argolici
A terra sparse?

Te accolse profugo
Tra gli dèi lari
La plebe memore
Ne i casolari[29].

È lampante sui versi l'influenza di Michelet (che Carducci non nega) e come discendenza dobbiamo segnalare che l'assimilazione tra Satana e gli dèi pagani è uno dei cavalli di battaglia del neopaganesimo e del satanismo contemporaneo.

Scusandomi per lo stile (di Loitan, non mio!) cito *La Sintesi del significato nell'Impero Satanico. La Luce degli Inferi*: «Nel regno di Culto e di Meditazione Religioso [sic!] pregando e onorando l'antico Culto Pagano che nell'antichità ha regnato

28 C. Baudelaire, *Razzi*, in *Poesie e prose*, Mondadori, Milano 1977, p. 881.
29 G. Carducci, *Poesie scelte*, cit., pp. 47-48.

sovrano da prima della nascita dell'Universo e di qualsiasi forma di religione nata prima della venuta di Cristo o dopo, illuminerai gli irrazionali tabù che la società ti ha imposto nella tua mente, annullandoti le vere radici dell'antica unica, vera religione pagana»[30]. Non voglio commentare stile e contenuto, ma tornare al Carducci...

A te fervevano
Le dame e i cori,
A te i virginei
Candidi amori...

Satana custode dell'eros, pronubo delle unioni voluttuose e infine Satana ispiratore dell'occultismo:

Te a l'occhio immobile
de l'Alchimista,
Tu de l'indocile
mago alla vista,

Del chiostro torpido
Oltre i cancelli,
Riveli i fulgidi
Cieli novelli[31].

Infine l'apoteosi del diavolo «forza vindice/ de la ragione»:

[...] Gitta i tuoi vincoli,
umano pensiero,

E splendi e folgora
Di fiamme cinto;
Materia, inalzati;
Satana ha vinto[32].

Satana è solo un simbolo? Arturo Graf è di tale parere quando, terminando il suo ampio trattato, conclude: «La civiltà ha debellato l'inferno e ci ha per sempre redenti dal diavolo»[33]. Tenero ottimismo! Alle soglie del Duemila gli adoratori di Satana sono legioni!! E altrettanti sono gli ossessi, i posseduti, gli indemoniati che accorrono presso gli esorcisti (sacerdoti autorizzati dalle gerarchie ecclesiastiche o santoni selvaggi che si sono autorizzati da soli...) per farsi liberare dal Maligno. Satana è davvero quell'angelo necessario cui allude Cacciari nel suo testo osannato dai cattolici?

Anche nel poema di Rapisardi, *Lucifero* (pubblicato nel 1877), un non ben riuscito inno all'anticlericalismo, il diavolo simboleggia il progresso debellatore di ogni superstizione, e vuole assomigliare al Satana del *Paradiso perduto* di Milton, senza riuscirvi[34]. Nel poema c'è di tutto: eroi mitologici, divinità greche, santi, angeli, lunghi racconti di storia patria, donne emancipate, commentatori di Dante, protagonisti del Risorgimento...

L'opera inizia con la percezione del silenzio di Dio e delle imprecazioni dei suoi ministri. Lucifero si incarna per stimolare gli uomini alle finali battaglie del pensiero, si incontra sul Caucaso con Prometeo che, commosso dalle ardite parole del demone, lo prega di narrare la sua storia. L'eroe satanico, che non si era accontentato del cielo (per questo Dio lo aveva fulminato, facendolo precipitare nell'Inferno), sente un profondo istinto d'amore che lo chiama sulla Terra. Dio lo fa ripiombare nel baratro. Il demone, non contento dello stato in cui si trova, ritorna continuamente nel mondo. Mentre Cristo predica l'amore e gli uomini desiderosi del cielo dimenticano la Terra, Lucifero richiama pesantemente alla fisicità ed è ingiustamente calunniato. Tutta la storia umana è ricostruita nell'ottica del-

30 MAESTRO LOITAN, *La Bibbia della Luce*, dattiloscritto in proprio, luglio 1995. Il Maestro attribuisce la fede in Paradiso, Purgatorio e Inferno all'influsso di... Dante Alighieri! Recentemente l'Impero ha cambiato il suo nome in «Chiesa del grande ordine di Satana».

31 G. CARDUCCI, *Poesie scelte*, cit., p. 48.

32 *Ibid.*

33 A. GRAF, *Il diavolo* (1889), Salerno ed., Roma 1980, p. 287.

34 Rapisardi scrisse anche il poema *Atlantide* (1892) che ripropone (in un'atmosfera socialisteggiante che si riallaccia alla teosofia) il mito di *Atlantide*, civiltà superiore di liberi e di uguali che condividevano ricchezze, beni e sapere, ed erano dotati di potere magico. L'opera di Rapisardi non si discosta dal solito stile didascalico e farraginoso, ma è significativa per individuare le tendenze del tempo, soprattutto il connubio apparentemente strano tra utopia socialista e utopia esoterica. L'altro poema, *Giobbe*, è decisamente esoterico e denso di motivi misterici in cui non manca un'interpretazione dei culti di Iside.

l'implacabile guerra contro Dio, ormai prossima alla vittoria a lungo attesa da eretici, rivoluzionari, ribelli e atei di ogni tempo. Lasciato il Caucaso, Lucifero vive un rapido e intenso amore con Ebe, dea della giovinezza, tra le rovine dell'Attica; si imbarca per la Francia e, mentre l'arcangelo Michele tenta inutilmente di annegarlo, vola nelle Americhe parteggiando per l'abolizione della schiavitù. Arriva a Firenze dove evoca lo spirito di Dante per sentenziare contro i poeti del tempo, compare a Roma per celebrare la presa di Porta Pia e per scatenare l'attacco finale al Paradiso. Santi e angeli vengono rimproverati da santa Caterina che non ha sopportato la breccia di Porta Pia e che si offre per scendere sulla terra e piegare con la sua eloquenza il nemico. Dio, benché dubbioso circa il suo successo, glielo permette. Mentre santa Caterina si dispone a partire, santa Teresa d'Avila dà scandaloso spettacolo della sua pazzia. Alla vista di Lucifero santa Caterina si perde d'animo, e invece di convertire lui a Dio, converte se stessa all'amore. Alcuni angeli, sedotti dall'esempio, disertano il cielo e cantano a gola spiegata il desiderio della voluttà terrena. Pio IX in punto di morte è tormentato da numerose apparizioni che lo straziano profondamente, mentre Lucifero dà l'assalto al cielo, volando fino a Venere, dove si inebria d'amore, per procedere verso il Sole, dove invoca pietà per le vittime dell'intolleranza religiosa, passando in rassegna i filosofi, gli istitutori di popoli, i riformatori, i liberi pensatori che chiedono giustizia. La voce di Lucifero spaventa i beati, che si danno scompostamente alla fuga. San Luigi Gonzaga, ebbro di voluttà, sviene tra le braccia di santa Teresa, mentre l'arcangelo Gabriele, (che non è riuscito a persuadere Michele alla lotta), ordinate alla meglio alcune schiere, si dispone alla battaglia; ma appena santa Cecilia cerca di dissuaderlo, lasciato il suo fiero proposito, si butta voglioso tra le braccia di lei. Sant'Ignazio di Loyola, Domenico di Guzman, Torquemada, Sisto V e Pio V tentano di irretire Lucifero mentre san Pietro abbandona le porte del Paradiso. Lucifero supera i nemici e prorompe luminosamente nel cielo. I santi tentano la fuga e periscono miseramente. Il demone arriva alla presenza di Dio, che trova già fuori di sé, abbandonato dagli angeli e circondato solo dal bue, dall'asinello e dal porco di sant'Antonio.

Compiendo per salvarsi strane metamorfosi degne di Zeus, Dio muore mentre l'eroe discende nel Caucaso e annuncia a Prometeo la sua vittoria, inneggiando alla Ragione luminosa che arde e ravviva ogni terrena cosa.

Opera illeggibile quanto all'estetica, *Lucifero* fu elogiato da Victor Hugo, da Garibaldi, Aurelio Saffi, Giovanni Bovio, mentre si attirò i sarcasmi di Carducci. Nel 1925 Giuseppe Leti, alto dignitario della massoneria, definì *Lucifero* «terribile e insieme gentile poema, tutto corrusco di collere e carezzato d'amore» e non inferiore alle opere di Carducci[35]. In realtà lo sfondo culturale e simbolico del lungo poema non si discosta molto dal famigerato *A Satana*; la polemica con Carducci non ebbe la risonanza che aveva avuto a suo tempo la sfida dei poeti scapigliati ad Alessandro Manzoni, sfida che inneggiava agli «Antecristi»[36]. Più del Praga, Arrigo Boito riuscì a cogliere la dualità drammatica «dell'intreccio tra bene e male, l'angelo e il demonio»[37]. Con la seconda stesura del *Mefistofele* (1875) Boito divenne il rappresentante più prestigioso della Scapigliatura e del mondo artistico-musicale italiano.

L'aspetto "anticlericale" dell'interesse per Satana alimentò un'atmosfera particolare di scontri ideologici in cui fu possibile impiantare la grande mistificazione di Leo Taxil, riproposta in Italia da Domenico Margiotta[38]. Esponente della massoneria francese, Leo Taxil dichiarò di essersi convertito al cattolicesimo e pubblicò numerosi testi tra il 1891 e il 1897 sul satanismo massonico[39]. In una conferenza successiva in cui doveva far parlare una iniziata luciferiana convertita, Taxil rivelò di essere rimasto massone e di aver inventato tutto. Domenico Margiotta, sulla scia di Taxil accusò il gran maestro Lemmi di essere in contatto settimanale con il diavolo Sybacco, di profanare

[35] Cfr. A.A. Mola, *Storia della Massoneria in Italia*, Bompiani, Milano 1992, p. 167.

[36] Cfr. E. Praga, *Preludio* (1864) a *Penombre*, in cui si dice di Manzoni: «Casto poeta che l'Italia adora / Tu puoi morir, degli antecristi è l'ora / Cristo è rimorto». Praga ritrattò tutto nella poesia *Manzoni* del 1873.

[37] Cfr. G. Ferroni, *Storia della letteratura*, cit., p. 379.

[38] Cfr. Mola, *op. cit.*, pp. 212-218. Anche Francesco Crispi avrebbe firmato il Patto col diavolo.

[39] Per un'ampia documentazione cfr. M. Introvigne, *Indagine sul satanismo*, cit., pp. 147-215.

ostie e crocifissi, di ricevere le confidenze di Diana Vaughan, figlia del diavolo Bitru. Margiotta ripropone la tesi (mistificata) di Taxil circa un ordine segreto satanico, il Palladismo, rivelandone gli inauditi rituali[40]. Carducci definì il testo «tra il pazzericcio e il birbaccione... cose da far gemere la ragione umana»[41].

Il filone satanista sembrò inabissarsi negli anni Venti del Novecento, ma fu riesumato da Maria de Naglowska, un'avventuriera apparsa a Parigi negli anni Trenta, promotrice di «messe d'oro» in cui la magia sessuale aveva il ruolo di «rigenerare» Satana e il male. La ritualità proposta è molto vicina al satanismo e risente dell'influenza dell'intramontabile Péladan, come ha notato Mario Praz[42]. La Naglowska frequentò Julius Evola che collaborò alla sua rivista «La Fléche» di cui uscirono diciotto numeri (dal 15 ottobre 1930 al 15 dicembre 1933).

L'attrazione per il diavolo sembra senza fine nel nostro mondo laico e secolarizzato. Già Baudelaire da grande intenditore aveva decretato che il «più bell'inganno di Satana è di persuaderci che non esiste»[43]. E Papini, a proposito degli atei, afferma: «Si sa che l'imbecillità dei filosofi profondi è così immensa che è superata soltanto dall'infinita misericordia di Dio». A differenza dei razionalisti adoratori della scienza, i poeti e gli artisti continuano a essere attirati dalla terribile immagine del grande Avversario, dalla sua tetra grandezza, dalla sua atroce tristezza. Oggi l'Angelo Fulminato è più che mai presente e non solo in letteratura, musica, pittura e cinema, ma nell'immaginario collettivo. La gente lo ricorda di continuo e un numero sconcertante di persone è convinto di vivere sotto la sua dominazione. Il demonio ha recuperato i suoi diritti di cittadinanza nella repubblica della cultura ed è riconosciuto non solo come creazione poetica, ma come uno dei protagonisti della storia.

Il satanismo moderno è in avanzata e conta di parecchi seguaci, anche se i gruppi e i gruppetti che si riuniscono nel

[40] *Ibid.*, p. 186.

[41] *Ibid.*

[42] Praz nota come uno dei principali rituali di *Magia sexualis* corrisponde nei dettagli a una scena del romanzo di PÉLADAN, *Á coeur nu*. Cfr. M. PRAZ, *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica*, cit., pp. 251-252.

[43] L'aforisma baudelairiano è ripreso in un interessante film uscito nel 1995, *I soliti sospetti*.

nome del diavolo hanno come loro caratteristica di sfuggire alle indagini e agli inventari[44]. Si tratta di un fenomeno clandestino, composto da persone che si riuniscono, fondano una congrega, celebrano riti che restano per lo più segreti e poi si sciolgono. Eppure tali insignificanti frange demoniache vengono legittimate dalle comunicazioni di massa che amplificano incredibilmente il fenomeno. Il gruppo dei Bambini di Satana, attivo nella città di Bologna, viene sistematicamente intervistato e coccolato da giornalisti in cerca di emozioni. Ma tale gruppo, lungi dall'essere un caso isolato di folklore urbano bolognese, si riconnette a uno stile di vita trasgressivo che viene a essere sempre di più legittimato[45]. Siamo arrivati al punto che ben tre ditte specializzate inviano in contrassegno l'occorrente per le messe nere: cappucci, mantelli, candele, messale con la liturgia in un assai discutibile latino, calici, stole e coltelli rituali. Il tutto costa 380.000 lire, la vergine nuda per l'altare e le ostie consacrate da profanare non sono comprese nel prezzo[46].

A parte questi casi folkloristici va detto che il satanismo puro dovrebbe essere quello che pone il Principe delle Tenebre nella più alta sfera dell'adorazione e lo sostituisce a Dio. Forme di questo tipo sono rarissime in Italia, mentre ne abbiamo esempi nella Chiesa di Satana e nel Tempio di Set, in California. Il satanismo "doc" dovrebbe essere quello che crede nelle stesse configurazioni religiose del cristianesimo, ma le rovescia, trasformando le preghiere in bestemmie e procedendo *à rebours* nel rituale in tutte le azioni cerimoniali. Anche la messa nera dei satanisti ortodossi non dovrebbe presentare elementi di orge sessuali, ma esclusivamente forme cerimoniali a rovescio. In realtà nel pantano satanista tutto si mescola e si confonde e ogni capo o sacerdote inventa per così dire il proprio rituale e la propria ideologia. In Italia oltre alle cosiddette chiese di Torino (la cui realtà è stata notevolmente gonfiata dalla stampa e dalla TV), abbiamo delle chiese luciferine nelle quali la visione del

[44] Cfr. M. INTROVIGNE, *Il cappello del mago*, SugarCo, Milano 1990, pp. 367-414, e *Indagine sul satanismo*, cit.

[45] Il capo dei Bambini di Satana è stato accusato di violenza a una minore nel gennaio del 1996.

[46] Cfr. C. GATTO TROCCHI, *Viaggio nella magia*, Laterza, Roma-Bari 1993.

Principe delle Tenebre è sostanzialmente positiva. Lucifero non è visto come il male bensì come principio di ribellione a Dio e come emblema delle divinità pagane. In questo senso forme di satanismo sfumano nel neopaganesimo, il quale sottolinea (forse a ragion veduta, almeno per quanto riguarda l'iconografia) che i diavoli dell'Inferno cristiano altro non sono che le antiche divinità pagane degradate. Va inoltre detto che non tutti quelli che invocano il diavolo sono satanisti; si ricorre anzi al Principe delle Tenebre per potenziare incantesimi di magia nera contro i propri nemici, per realizzare azioni considerate impossibili, per assicurarsi il potere magico. Ecco quindi che il satanismo sconfina nella stregoneria in quanto il demonio è visto come il depositario di ogni potere e dominio magico[47]. La presenza del diavolo è portatrice di forme rituali assai eterogenee e differenziate. In alcuni casi viene mescolata all'occultismo satanista l'assunzione di droghe o di enormi quantità di alcol che danno luogo a cocktail esplosivi e a comportamenti autolesionisti. È noto inoltre che sono stati raccolti dati inquietanti sui messaggi satanici contenuti nella musica rock, messaggi del tipo: «Satana è Dio», «vivi per Satana». Autori come Ozzy Osburn, gli Ac-Dc, i Led Zeppelin, i Judas Priests, i Creators si ispirano all'occultismo demoniaco e amano Aleister Crowley, il grande mago nero della tradizione anglosassone. In Brasile sono recentemente scomparsi più di dieci bambini probabilmente sacrificati nei rituali della setta chiamata Lineamento Universal Superior su cui la polizia federale è già intervenuta. In Messico furono arrestati nel luglio del 1991 i capi di una congrega che coltivava marijuana e sacrificava a un demonio in forma di scimmia bambini e animali per assicurarsi magicamente la buona resa delle coltivazioni stesse.

In Italia non si arriva a situazioni di pericolosità sociale. Il problema è piuttosto culturale in quanto il satanismo contemporaneo ignora le sue vere radici. Gli occultisti si sforzano di legittimare le loro sette pescando nella mitologia di seconda e terza mano, mettono in scena rituali grotteschi, ridicoli e solo superficialmente blasfemi, e conoscono come elemento profanan-

47 Cfr. J. Vernette, *La stregoneria oggi*, SugarCo, Milano 1992.

te solo la vulva femminile... La loro miseria culturale fa rimpiangere Belfagor Arcidiavolo e i demoni dostojevskiani. Quanto poi allo stile delle loro "bibbie" lascio giudicare al lettore:

> Il nostro obiettivo è adorare l'antico Dio Supremo in assoluto e infangato dall'ignoranza [...] menzionato anche dalle sacre scritture col nome di Bestia 666 [sic!] nome retribuito [sic!] a colui che trasgredì le leggi illusorie per permettere agli uomini di conoscere la Verità. Esso è menzionato nelle sacre scritture ma sorge moltissimi secoli prima prima esso [sic!] fu adorato anche dall'antico popolo Egiziano col nome di Set [...] Costui oggi viene chiamato Satana, parola derivante dal semitico SATANA che significa opporsi, il significato prende forza nell'opporsi alle normali culture religiose per permettere agli uomini di *proggredirsi* [sic!][48].

La moda dell'occultismo luciferino è sicuramente potenziata dalla New Age con la sua fede nel mondo magico, con la pretesa di evocare le potenze misteriche che popolano il cosmo, buone o cattive che siano. Di fronte a questa mania che cresce, l'ironia non è più sufficiente e le comunicazioni di massa non fanno che legittimare tali forme di occultismo. La sacerdotessa di Satana insediata ai castelli romani, dove profetizza, ricevendo messaggi direttamente da Lucifero, è golosamente contesa dalle trasmissioni televisive dove appare frequentemente[49]. Il corteggiamento delle forze occulte è persistente e inquietante: sette sataniche crescono un po' ovunque come funghi, si aggregano per brevi periodi e poi scompaiono.

Non mi stanco di ripetere che il diavolo dei satanisti attuali non ha più la grandiosità titanica del Lucifero di Milton che grida: «Meglio regnare all'Inferno che servire in Paradiso», né possiede la cinica intelligenza e la preparazione teologica del Mefistofele goethiano, non soggiace ai perversi languori del demone baudelairiano e tanto meno sfoggia l'eleganza beffarda dei diavoli moscoviti evocati da Bulgakov. Oggi l'angelo ribelle

48 Maestro Loitan, *Impero satanico. La luce degli Inferi*, dattiloscritto, luglio 1995. Cfr. *supra*, p. 108, nota 30.

49 Cfr. *supra*, il capitolo *Streghe italiane*, p. 85. Oggi Maddalena è animatrice in un pub a Trastevere (Roma).

dei satanisti nostrani è un povero diavolo, uno scellerato satanasso piccolo-borghese, un salariato della trasgressione da rotocalco che sembra aver dimenticato che un tempo fu al fianco del sommo bene e della bellezza assoluta. «Come sei caduto in basso, Satana, figlio dell'aurora», già cantava il profeta Isaia.

Eppure questo diavolo da quattro soldi mantiene la vischiosità infernale del negativo, e lungi dall'essere l'emancipazione di carducciana memoria, è solo capace di istigare al suicidio della ragione e, ironia della sorte, lui, purissimo spirito, di presiedere a riti sessuali di pessimo gusto[50].

[50] Cfr. C. GATTO TROCCHI, *Povero diavolo da rotocalco*, in «Letture» 523 (gennaio 1996), pp. 47-49.

Capitolo Decimo

I SORTILEGI DEL MELODRAMMA ITALIANO

L'atmosfera culturale di una nazione non è determinata soltanto dalla letteratura: fra le altre forme simboliche e artistiche che plasmano l'immaginario popolare – le arti plastiche, visive, musicali – occorre privilegiare, nella nostra analisi, il melodramma. Elaborato da Claudio Monteverdi, destinato nel Seicento alle corti e alla nobiltà, arrivò nei teatri borghesi del Settecento già corredato di uno stile buono per tutte le stagioni e fruibile dal popolo[1]. Vasto e complesso fenomeno, il melodramma diffuse quello che si può chiamare il romanticismo di massa, in cui non poteva mancare spazio per l'occultismo, l'esoterismo, la magia. L'arte, si sa, precorre la storia e *La sonnambula* di Vincenzo Bellini, rappresentata nel 1831, anticipò di pochi anni l'esplosione dell'interesse per il sonnambulismo, fenomeno legato al mesmerismo e da cui derivò da un lato l'ipnosi, dall'altro lo spiritismo. Sale per «sonnambule meravigliose» venivano aperte un po' dovunque in Italia e riscuotevano un incredibile successo[2].

[1] È interessante notare che la prima opera giunta fino a noi è l'*Euridice* di Jacopo Peri (ottobre 1600), condotta sulla traccia dell'*Orfeo* di Poliziano e caratterizzata da una rigorosa linea monodica. Sul tema di Orfeo scrisse anche il rivale di Peri, Giulio Caccini anch'egli della Camerata Fiorentina (1602). L'*Orfeo* di Claudio Monteverdi è il caposaldo leggendario della storia dell'opera lirica (1607). Egli usò un'orchestra cospicua e in sostanza inventò il melodramma moderno. Stranamente il tema è di per sé esoterico: Orfeo scende nelle oscure regioni dell'Ade per incontrare le anime dei morti. Il fantasma di Euridice (la sposa amata) lo segue verso la vita fino alle soglie, per poi sparire di nuovo nell'abisso. Cfr. C. GATTO TROCCHI, *Il mito di Orfeo*, in «Abstracta» VII (1989), pp. 27-39.

[2] Cfr. C. GALLINI, *La sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell'Ottocento italiano*, Feltrinelli, Milano 1983.

Nella sua mirabile composizione musicale, *La sonnambula* di Bellini mescolava sia le credenze nei fantasmi (di cui uno appariva presso un mulino), sia il razionalismo e il buon senso, che evidenzia in Amina l'apparizione misteriosa. Quando racconta la notturna apparizione dello spettro, il coro crea una singolare suggestione romantica; nelle terzine dell'orchestra un ritmo rotto, sottovoce, mormora le parole della leggenda popolare.

A fosco cielo, a notte bruna,
al fioco raggio di incerta Luna
col cupo suono di tuon lontano
dal colle al piano – un'ombra appar.
In bianco avvolta – lenzuol cadente
col crin disciolto, con occhio ardente,
qual densa nebbia dal vento mossa
avanza ingrossa immensa par:
dovunque inoltra a passo lento
silenzio regna che fa spavento
non spira fiato, non muove stelo;
quasi per gelo – il rio si sta.
I cani stessi accovacciati
abbassan gli occhi, non fan latrati;
sol tratto, tratto da valle fonda
la stringe immonda urlando va...

Rapide esclamazioni punteggiano la narrazione che alla fine si anima in un crescendo su cui fiorisce la cadenza dolce di Amina. A questo sommario di credenze popolari e romantiche fa riscontro la spiegazione razionalistica: Rodolfo infatti non crede ai fantasmi e, in linea con le moderne cognizioni sul sonnambulismo, spiega:

V'han certuni che dormendo vanno intorno come desti.
Favellando, rispondendo, come vengono richiesti.
E chiamati son sonnambuli dall'andare e dal dormir.

Siamo quindi in clima razionalista, come del resto nell'altro capolavoro di Gaetano Donizetti, *L'elisir d'amore*, che andò in scena a Milano nel 1832. Come è noto, Nemorino, innamorato della capricciosa e bellissima Adina senza essere ricambiato,

chiede al dottor Dulcamara l'elisir magico che fa innamorare (quello della regina Isotta). Dulcamara coglie la palla al balzo, e vende per uno zecchino d'oro una bottiglia di magico elisir che altro non è che un buon quartino di bordeaux.

Va', mortale avventurato;
un tesoro io t'ho donato;
tutto il sesso femminino
te doman sospirerà.
(Ma doman di buon mattino
ben lontan sarò di qua).

Alterne vicende portano Nemorino a conquistare la sua Adina, ma Dulcamara viene considerato dal popolo come il vero artefice di questo successo e vende a tutti gli astanti il suo elisir, sostenendo che:

Sovrumano elisir può in un momento
non solo rimediare al mal d'amore.
ma arricchir gli spiantati.

Il coro esclama: «O il gran liquore».
E dopo l'acquisto dell'elisir, il coro conclude con:

Viva il grande Dulcamara
la fenice dei dottor!
Con salute, con tesori
possa presto a noi tornar.

Se anche una vena razionalista percorre l'opera, il finale sembra indulgere alla superstizione e alla credulità popolare. Non intendo compiere un'operazione riduttiva nei riguardi della grande opera lirica italiana, né posso pretendere che il contenuto della vicenda sia determinante; essa non sostiene che una ben debole parte nella grande organizzazione musicale del melodramma.

Eppure risulta che nelle opere di Bellini e Donizetti è ancora presente un tenue sfondo razionalista che in qualche modo si contrappone alla visione miracolistica della vita.

È indubbio che in Italia gli aspetti specifici della sensibilità romantica trepida di languori, misteri, suggestioni fiabesche,

tremori notturni, non si evidenziano nella letteratura, bensì nel melodramma. La grande tradizione dell'opera lirica italiana connette gli influssi romantici con il bel canto classico, mentre vari elementi arricchiscono il filone musicale, come il revival dell'«opera vera» settecentesca e della «pastorale».

È certo che un'opera come la *Lucia di Lammermoor* di Donizetti ha portato alle grandi platee d'Italia le tematiche romantiche del «passato storico» circonfuso di leggenda, entro cui le passioni, i misteri della follia, la disperazione, le atmosfere notturne giocano un ruolo fondante. Il romanticismo europeo (alla Walter Scott) arrivava nei vari loggioni italiani diffondendo un particolare stato d'animo, e il mondo dei sogni si rifrangeva nelle luci e nelle ombre del teatro d'opera. Il primo Ottocento vide artisti e musicisti (maggiori o minori) impegnati a far diventare melodramma ogni opera letteraria o teatrale. Vennero saccheggiati i repertori delle compagnie e si frugò nelle biblioteche. Si cercarono argomenti tragici e sentimentali che potessero obbedire alla fondamentale legge del teatro in musica: mettere in scena contrasti drammatici di passioni che rispecchiavano i gusti dell'uomo romantico. Byron fu conosciuto attraverso il melodramma e così Schiller e Corneille e, ultimo e non certo meno importante, William Shakespeare. Tali operazioni culturali non sminuirono la grandezza del melodramma italiano, che ebbe il merito di ammantare di musica sublime sentimenti primordiali e tragedie esasperate.

Chi rappresentò questa atmosfera, queste esigenze e questa operazione culturale fu Giuseppe Verdi[3]. Il mondo della novellistica rinascimentale italiana con le sue reminiscenze di magia popolare (che già aveva alimentato le commedie shakespeariane), drammi passionali in cui Amore e Morte si danno la mano, sogni di gloria, spasimi patriottici, tutto confluì negli eroi verdiani. L'opera come l'espressione vera del romanticismo italiano mise in scena la forza della passione, la violenza dei sentimenti, la purificazione attraverso il sacrificio. A tutto ciò si sottintende ancora la fiducia nella ragione che rimane una caratteristica classica della grande arte italiana. Verdi seppe dare vita alle voci

[3] Cfr. G. Ferroni, *Il melodramma romantico e Giuseppe Verdi*, in *Storia della letteratura italiana*, Einaudi, Torino 1991, vol. III, pp. 270-279.

della natura e della storia, compiendo l'opera che avevano già ampiamente iniziato Rossini, Bellini e Donizetti. È nota la fama di Verdi come tiranno dei suoi collaboratori. Egli, pur stimando i suoi librettisti, manometteva ogni cosa affermando che i libretti non lo soddisfacevano mai, dato che era impossibile per qualcun altro indovinare ciò che lui desiderava: soggetti nuovi, grandi, belli, variati, arditi. Verdi fu veramente artista nazional-popolare e le sue arie erano cantate dalla più nobile aristocrazia e dai garzoni nelle fabbriche e nei negozi.

Consideriamo *Un ballo in maschera* (1859), in cui tutta la vicenda ruota intorno ai motivi della chiaroveggenza e della preveggenza. Come è noto, l'opera si svolge a Boston e il personaggio-chiave è Ulrica, definita non troppo gentilmente dal Giudice nell'atto primo «dell'immondo sangue dei negri». Colui che la difende, Oscar, un paggio, afferma:

Volta la terra
fronte alle stelle
come sfavilla
la sua pupilla
quando alle belle
il fin predice
mesto felice
del loro amor!
E con Lucifero
d'accordo ognor
chi la profetica
sua gonna afferra
passi il mare
voli alla guerra
le sue vicende
soavi e amare
da questa apprende
nel dubbio cor
è con Lucifero
d'accordo ognor.

Ne *Un ballo in maschera* l'effetto magico è proposto dalla musica: nella notturna solitudine dell'orrido campo, dove si

compivano le esecuzioni capitali e dove Amelia si reca per trovare l'erba magica per un filtro che le possa dare pace, la dimensione dell'ambiente permette al musicista una delle parabole più esatte e prevedibili per il teatro. Dopo un preludio conciso la voce di Amelia dolorosa si unisce prima a uno strumento unico come a confessare il suo sgomento, poi a tutta l'orchestra. La voce appassionata confessa l'amore, implora Dio, rivela la sua fragilità innocente e drammatica che cerca nella magia un sollievo e una soluzione.

Il successo che accolse *Un ballo in maschera* fu dovuto alla violenta evidenza delle splendide melodie: mai come in questa fase della produzione verdiana l'aria è compatta e trascinante, dotata di una forza "magica" che obbliga il sentimento a seguire idealmente i personaggi fino alla fine delle arie. I contrasti tra solisti e coro, le impennate d'orchestra, l'irresistibile incalzare delle azioni garantiscono il capolavoro. Alcune innovazioni verdiane cominciarono in quest'opera forse in nome della magia. Il superamento della rigida distinzione tra recitativo e aria, il peso dato alle parole, il valore nuovo attribuito allo spazio e all'azione scenica iniziano da *Un ballo in maschera*. Le romanze efficacissime hanno reso popolare quest'opera superando anche le incongruenze come nei famosi versi:

> Fuggi, fuggi: per l'orrida via
> sento l'orma dei passi spietati...

Questa criticatissima metafora ha espresso nel *ductus* musicale il sovrapporsi dell'immagine dei passi con il calpestìo che si avvicina.

È noto come la profezia di Ulrica si avveri durante il ballo e tutto finisca nella «notte d'orrore!».

Elementi di stregoneria sono presenti un po' dovunque; anche il fazzoletto che Otello regala a Desdemona è stato oggetto di un incantamento ed è per questo che trascina con sé tanta sventura. Nel *Falstaff* al momento dell'incantesimo abbiamo la danzetta lenta e molle delle piccole fate, che è accompagnata da versi stimolanti. Boito, il librettista, vi aveva fatto rifluire la sua meditazione perenne sul rapporto fra musica e poesia,

l'illusione romantica dell'unità fra tutte le arti. E Verdi compone la sua musica indimenticabile con una levità stupefacente:

> Erriam sotto la Luna
> scegliendo fior da fiore
> ogni corolla in core
> porta la sua fortuna
> coi giri e le viole
> scriviam dei nomi arcani
> dalle fatate mani
> germoglino parole.
> Parole illuminate
> di puro argento e d'or
> carmi e malie. Le fate
> hanno per cifre i fior.

Un ritmo molle che pare muovere il passo delle fate trascorre dai violini primi ai legni, alle arpe, al fagotto, e diventa introduzione al processo sovrannaturale dei violoncelli e dei contrabbassi, producendo effetti di «vera magia».

Nel *Rigoletto* l'aspetto misterioso è dato dalla maledizione. Il conte di Monterone chiede ragione al duca dell'offesa recata all'onore della figlia. Colpito dagli scherni di Rigoletto, al colmo dello sdegno e del furore, il conte maledice il duca e il suo buffone, mentre viene portato via dalle guardie. Rigoletto rimane angosciato dalla maledizione. Alla fine del terzo atto dopo il sacrificio volontario di Gilda, Rigoletto straziato ricorda la maledizione.

Nel *Macbeth* Verdi mette in scena passioni insanabili e misteriose come l'ambizione smodata, la freddezza e il desiderio di potenza. Nell'opera l'apparizione dello spettro di Banquo, fatto assassinare, è accettata come fatto normale, e così lo spettacolo delle streghe, profetesse e indovine, dedite ai sortilegi e al gioco magico delle evocazioni. Il grosso pubblico che ascoltava il *Macbeth* non conosceva Shakespeare, nulla sapeva del romanticismo inglese, ma applaudiva Verdi, che proponeva situazioni musicali in cui misteri insondabili sembravano incombere sulla vita umana.

Il *Trovatore* è una sorta di raccolta delle situazioni più roven-

ti e dei personaggi più impetuosi del repertorio romantico, addensati e sovrapposti, mentre la musica, spesso sublime, rende credibile quell'agitarsi di passioni e di spasimi tipici delle storie dell'Ottocento. Ascoltando la musica, la vicenda appare persino credibile, una storia d'amore esaltata nel vivo contrasto di toni appassionati e tragici, con personaggi che diventano archetipi. Il grande teatro dell'opera romantica evocava dal vivo le ombre del passato: scene medievali fra campi di battaglia e torri popolate di truci e gravi figure, giardini con dame sospiranti e creature da favola, amanti eroici che sospiravano per il bene perduto e maestosamente uccidevano o venivano uccisi. Le modalità espresse in quell'atmosfera musicale (che solennemente mescolava retorica e lirismo sentimentale) hanno diffuso tra le masse la letteratura europea.

Contemporaneamente a Milano, ove la Scala rappresentava una sorta di tempio della lirica, si venne formando il movimento di opposizione al romanticismo, la Scapigliatura, che ridicolizzava le forme più sdilinquite del sentimentalismo. Malgrado ciò gli elementi titanici alla Byron non vengono abbandonati: ne è un esempio il *Mefistofele* di Arrigo Boito. Scrivendone libretto e musica, l'autore aveva tentato di rappresentare la parabola drammatica del *Faust*. Le tematiche magiche sono presenti pesantemente non solo in senso satanico ma anche nella dimensione del sogno simbolico. Dal Prologo in cielo, dove Mefistofele sfida Dio per la conquista dell'anima di Faust tra eroi, angeli e spiriti, fino alle notti del sabba, un soffio potente di fantasia magica corre per tutta l'opera.

Gli elementi magici e le superstizioni continuano a costellare l'opera lirica italiana. Pensiamo alla *Gioconda* di Amilcare Ponchielli in cui Barnaba, respinto dalla bella Gioconda, cantante girovaga, pensa di vendicarsi raccontando alla gente che la madre cieca gli ha gettato il malocchio. Quando tutti si scagliano contro la presunta strega, l'intervento di Alvise, uno dei capi dell'Inquisizione, permette alla cieca di salvarsi.

Nel tardo Ottocento gli elementi tradizionali del melodramma romantico erano ancora sulla scena. Il decadentismo italiano non fu solcato da profonde vene di simbolismo bensì fu dominato dal verismo, anche se D'Annunzio si prodigò (con

vent'anni di ritardo rispetto all'Europa) con vari tentativi megalomani a soffocare lo spettro del realismo... Giacomo Puccini restò imbrigliato tra gli spasimi e le immagini magniloquenti del mondo dannunziano da un lato e il teatro borghese verista dall'altro, anche se compose nel 1894 un atto unico, *Le villi*, in cui trattò il tema di una favola slava secondo cui le fanciulle morte per amore costringono i loro seduttori a danzare fino alla morte. Si tratta di un favoloso residuo romantico conservato anche attraverso il verismo. Nelle opere posteriori Puccini rimase nel gioco del realismo, dell'arte «specchio della vita», ove la musica seguiva l'azione, la marcava, chiarificandola. Eppure, malgrado la base naturalistica, le armonie delle passioni, intuite con spregiudicatezza e con concretezza, diventavano intuizione lirica; i personaggi, abbandonati ai sentimenti, si incantavano quasi sospendendo l'azione, come se si fosse ritornati alle forme più arcaiche in cui su tutto dominava invincibile e assoluta la magia dell'amore. Né va dimenticato che l'ultima opera di Puccini, la *Turandot*, è una vera e propria favola.

Nel 1893 Catalani faceva rappresentare a Torino la sua *Loreley*, in cui la sirena incantatrice dai capelli d'oro ripropone il binomio di voluttà e di morte caro al tardo romanticismo e già evocato da Carducci[4]. I drammi di D'Annunzio musicati in Italia sono a sfondo storico e fondamentalmente verista, come la *Francesca da Rimini*, *Romeo e Giulietta*, e *La figlia di Iorio* (musicata solo nel 1954 da Ildebrando Pizzetti). Una considerazione a parte merita *Le martyre de Saint Sébastien*, di cui Debussy scrisse gli intermezzi musicali. D'Annunzio propone un «mistero» medievale in cui l'atmosfera è pesantemente orgiastico-pagana e mistico-cristiana, una sorta di compendio dell'estetismo decadente. Sebastiano è un efebo ermafrodito: una parte recitante e danzante che fu realizzata dalla ballerina Ida Rubinstein. La "profanazione" della figura del santo era un tentativo misteriosofico di raggiungere attraverso l'ambiguità sessuale la completezza del miracolo.

La magia aveva fatto irruzione sui palcoscenici dei teatri d'opera italiani attraverso le Alpi già con il *Flauto magico* di

[4] Cfr. *Elegia del Monte Spluga*, in *Poesie scelte*, cit., p. 250.

Mozart (1791) e poi con Offenbach e le sue gustose parodie classiche come *Orfeo all'Inferno* o tardo-romantiche come *I racconti di Hoffmann*. I grandi affreschi mitologici di Wagner portarono alla ribalta con *Tannhäuser*, *Lohengrin* e il *Vascello fantasma* un Medioevo fantastico, intriso di un profondo senso del miracolo in cui già emergono i motivi iniziatici del desiderio di morte e della redenzione-rinascita. Nella quadrilogia dell'*Anello del Nibelungo* gli avvenimenti mitici posti in una fase aurorale dell'umanità esprimono attraverso i simboli dell'epopea germanica il sogno di una libertà archetipica, primordiale, in cui trionfano bellezza e furore. La redenzione finale, cercata attraverso l'amore, si realizza nel *Crepuscolo* con l'annientamento degli uomini e degli dèi che precipitano nel vortice di una Natura eterna e primordiale. C'è nella quadrilogia tutto ciò che necessita per una lettura esoterica e misteriosofica. La musica, ormai sciolta dai vincoli della forma chiusa, fluisce mediante la presentazione, il ritorno e la combinazione dei temi conduttori individuanti ciascuno un personaggio, un sentimento, una situazione. Si forma un ininterrotto tessuto musicale le cui modulazioni annullano il senso della tonalità, e si risolvono in un cromatismo che esprime lo stato d'animo romantico dell'anelito a qualcosa di grandioso (sperato o rimpianto) fuori della realtà, presente e vivo solo nel regno dello Spirito.

Tristano e Isotta fu interpretato, già al suo primo apparire, alla luce delle teorie esoteriche che vedevano nella coppia fatale la realizzazione dell'androgino ideale (una delle manie simboliste) con la donna volitiva e l'uomo languido, entrambi coinvolti in situazioni interiori di lascivia ambigua, legata al sesso dell'anima, non sempre coincidente con il genere biologico...

Ma è con *Parsifal* che magia ed esoterismo sono nobilitati al di là di ogni umano sperare. Il misterioso e irraggiungibile Graal e la lancia che ferì il Cristo sono inquinati dalla colpa profanante dell'eros umano. Parsifal, il puro folle che ha conosciuto peccato e redenzione, può restituire alla mistica coppa il suo splendore immacolato e proporre a tutta l'umanità la via della salvezza. La magia perversa di Klingsor che tiranneggia la bella maliarda Kundry (la più forte e poeticamente audace figura femminile wagneriana, come disse Thomas Mann) è sconfitta da un

incantesimo più potente e sublime, che solo l'ascesi mistica può garantire. Il mondo della lirica, con le sue potenzialità evocative e alchemiche, si pone così come il luogo privilegiato per la «messa in scena» delle tendenze post-romantiche verso misteriosi percorsi dello spirito. Il mito, la fiaba, il sogno irrompono nei teatri e creano uno stato d'animo collettivo incline ad assorbire rappresentazioni magiche e atmosfere esoteriche: dal *Pelléas et Mélisande* di Debussy-Maeterlinck, alla *Fiaba dello Zar Soltan* di Rimskij-Korsakov, alla *Rusalka* di Dvořák, alla *Donna senz'anima* di Richard Strauss. L'opera lirica sembra voler presentare solo favole, misteri, magie e incantesimi[5].

Vorrei suggerire agli esoterici di oggi maggiori frequentazioni dei teatri d'opera: *Preludio e morte di Isotta*, per esempio, promuove incantamenti assai più potenti di tanti ridicoli rituali eseguiti in templi ricavati da garage o da palestre in disuso.

[5] Solo per citare un altro esempio, l'opera *L'ora immortale* (1914) di R. BOUGHTON a base di fate, spettri e fascinazioni ebbe a Londra un successo strepitoso (278 repliche consecutive).

Capitolo Undicesimo
GIOVANNI AMENDOLA TEOSOFO PENTITO

A diciassette anni Giovanni Amendola lasciò il giornale «La Capitale» sentendosi dilacerato fra due interessi fondamentali: il radical-socialismo e la spiritualità religiosa. Sensibile ai fermenti esoterici propri della nuova cultura che si andava affermando con la crisi del positivismo, il giovane Amendola aveva precocemente alimentato la sua inclinazione religiosa con la lettura di autori mistici come sant'Agostino e santa Teresa d'Avila, di filosofi come Bruno e Schopenhauer, di poeti come Dante e Michelangelo. Iscritto dal 1897 alla Gioventù Socialista, quando «La Capitale» diventò sempre più vicino alla politica conservatrice del Di Rudinì, egli abbandonò il giornale. Il suo ideale era un socialismo idealistico, a sfondo quasi religioso come nelle utopie di Tolstoji. Amendola tornò a scrivere per «La Capitale» soltanto nel 1899, quando era direttore Edoardo Arbib, interessato anch'egli alle problematiche spiritualistiche[1]. Gli articoli che Giovanni Amendola scrisse fra il 1899 e il 1900 sono sostanzialmente di argomento religioso e teosofico, mentre la politica vi compare solo di riflesso. Arbib era tra i sostenitori della Società Teosofica, che certamente fece conoscere al giovane collaboratore e amico.

La Società Teosofica, come è noto, era stata fondata nel 1875 a New York dalla nobile russa Elena Blavatsky unitamente al suo alter ego, il colonnello Olcott, massone e primo presidente

[1] Cfr. A. Capone, *Giovanni Amendola e la cultura italiana del Novecento* (1899-1914), Elia, Roma 1974, da cui ho ricavato i dati di questo capitolo.

della società stessa. Madame Blavatsky affermava di aver ricevuto nell'inviolabile Tibet illuminazioni spirituali che elaborò nei suoi scritti, spesso incomprensibili[2]. Le teorie complicatissime e talvolta incoerenti della teosofia sono meglio conosciute attraverso gli scritti di Annie Besant, presidentessa della Società Teosofica dal 1907 al 1933[3].

La cosmologia teosofica è dualistica: spirito e materia si contrappongono. La coscienza spirituale si manifesta nella materia discendendo in essa. L'uomo iniziato ai misteri è il solo che permette alla materia di ritornare allo spirito. Il cosmo è ordinato secondo una complessa gerarchia al cui vertice si trova il *logos cosmico* (Dio, che discende in altri sette *logoi*). La terra ha percorso quattro dei sette gradi di materializzazione e l'umanità attuale è la quinta razza; le precedenti, imperfette o colpevoli, sono state distrutte, come la famosa civiltà di Atlantide. L'anima umana (entità universale dotata di sette corpi via via più sottili di cui l'ultimo è divino) è sottoposta al *karma* e deve reincarnarsi fino a raggiungere la coscienza del *logos cosmico* col quale deve fondersi e divinizzarsi. Per far questo necessita dell'aiuto di maestri invisibili che formano una gerarchia intermedia detta *Grande Fratellanza Bianca* posta tra il logos del sole (che governa il nostro sistema planetario) e noi comuni mortali[4].

Gli scopi principali dichiarati della teosofia sono la formazione di un nucleo di fratellanza universale dell'umanità senza distinzione di razza, di sesso e di casta; incoraggiare lo studio delle religioni comparate, delle filosofie e delle scienze; investigare le misteriose leggi della natura e le facoltà occulte dell'uomo[5]. Per la teosofia la magia è conoscenza della natura umana capace di fondersi con lo Spirito Immortale. La magia permette all'individuo fuso con lo Spirito di ottenere l'onniscenza, l'onnipotenza e il controllo sulle forze della natura. L'aspetto tradizionale del mondo magico è integrato con la visione «scienti-

[2] Cfr. H. Blavatsky, *Iside svelata* (1877); *The Key of Theosophy* (1880).

[3] A. Besant, *Autobiografia*, Sirio, Trieste 1955.

[4] Per la teosofia cfr. M. Introvigne, *La società teosofica*, in *Le nuove religioni*, SugarCo, Milano 1989, pp. 271-276; R. Hack, *Le Origini del movimento teosofico*, Sirio, Trieste 1971.

[5] Cfr. P.L. Baima Bollone, *La scienza nel mondo degli spiriti*, SEI, Torino 1995, p. 242.

sta» tipica del tempo: «La pietra angolare della magia è la conoscenza intima del magnetismo e dell'elettricità, le loro qualità, le loro correlazioni, le loro proprietà»[6].

Tali conoscenze appartengono ai Maestri Ascesi, per cui uno dei compiti dell'adepto (secondo Annie Besant) è di aprire linee di forza psichica, canali attraverso cui i Maestri possano guidare l'umanità. A tale scopo occorre la meditazione, il rilassamento e una sorta di training autogeno. Durante l'iniziazione si passa da uno stato simbolico di morte a uno di rinascita; si giura fedeltà alle dottrine apprese, si fa voto di non consumare carne, alcol, tabacco, droghe, e di praticare la castità rituale. La teosofia promette lo sviluppo di facoltà paranormali e la possibilità di determinare con il pensiero (attraverso la meditazione di una parola segreta simile al mantra) il proprio destino. La meditazione (che deve seguire le fasi della luna) permette di ricevere e incanalare attraverso la Terra l'energia luminosa che deriva dai maestri invisibili.

Madame Blavatsky fu a contatto con le più note associazioni magiche europee come la Golden Dawn e la società segreta Rosicruciana in Anglia, che ammetteva tra i suoi soci soltanto massoni che avessero l'alto grado di Maestro. Osteggiata in Europa, la Blavatsky si trasferì in India. Ad Adyar, vicino a Madras, stabilì la sede della Società Teosofica fondando la Grande Loggia Bianca, in cui proseguì la sua sintesi fra le filosofie religiose orientali e lo spiritualismo occidentale. La Blavatsky praticava esperimenti medianici di materializzazione, telepatia e comunicazioni extrasensoriali, fenomeni che dovevano testimoniare la veridicità della teosofia[7]. Tornata in Europa, continuò la sua attività di proselitismo, specialmente in Germania e in Francia. In tale periodo affermò che le sue rivelazioni derivava-

[6] *Ibid.*, p. 244.

[7] Nel 1884 accadde lo scandalo «Coulomb» provocato da due coniugi che, licenziati dalla Società Teosofica di Adyar, cedettero alla stampa lettere della Blavatsky, in cui l'autrice confessava che i fenomeni strabilianti per cui era famosa erano trucchi ben articolati. Lo scandalo fu enorme: la Blavatsky negò, la Società per la Ricerca Psichica inglese mandò a indagare Richard Hodgson. Nel suo rapporto conclusivo veniva affermato che la Blavatsky era un'imbrogliona «astuta, ingegnosa e interessante». Nel 1986 (un secolo dopo), visto l'intramontabile successo della teosofia, la Società per la Ricerca Psichica pubblicò un articolo che ribaltava la tesi di Hodgson e dava per buone le capacità della Blavatsky. Cfr. BAIMA BOLLONE, *La scienza nel mondo degli spiriti*, cit., pp. 246-249.

no da un misterioso libro, le *Stanze di Dzian*, scritto prima della creazione del mondo (peraltro mai visto da nessuno), che costituirebbe la base della *Dottrina segreta* (pubblicata nel 1888). René Guénon scrisse parole di fuoco contro la teosofia, che considerava una completa mistificazione[8].

Colei che dette un nuovo impulso alla Società Teosofica e che affascinò Giovanni Amendola fu Annie Besant, succeduta a Madame Blavatsky nel 1895. La Besant aveva vissuto un lungo periodo di attività politico-culturale nel movimento dei liberi pensatori e nel socialismo radicale inglese, lavorando a contatto con il genero di Carlo Marx, Eveling[9]. Dopo una crisi personale la Besant si avvicinò all'occultismo e alla Società Teosofica. La sua impresa culturale fu la fondazione di un nuovo cristianesimo esoterico che recuperasse per la teosofia alcuni temi del misticismo cristiano dei Padri della Chiesa neoplatonici, di Jakob Boehme e Swedenborg. La Besant rafforzò i legami tra la Società Teosofica e la massoneria, legami che furono fin dall'origine strettissimi, basati su un comune ideale etico di religiosità illuminata che auspicava la fraternità universale. In realtà la Società Teosofica fu in contatto e stabilì rapporti soprattutto con la massoneria di frangia, irregolare e mista, che praticava sempre più assiduamente l'occultismo e alla quale erano ammesse anche le donne. La Besant stessa fondò in Inghilterra la Co-massoneria, ordine misto per eccellenza. All'interno della Società Teosofica esisteva una «Scuola Orientale» o «Circolo Interiore» a carattere più strettamente iniziatico, al quale la Besant dette un grande impulso e del quale Giovanni Amendola fu adepto. Il bramino indiano Roy Chatterji, venuto a Roma a tenere delle conferenze nel 1900, esercitò un notevole influsso sulla scelta di Amendola per la «Scuola Orientale». Nei due articoli per «La Capitale», *La filosofia indiana a Roma* e *Un'intervista con Roy Chatterji*, Amendola aveva identificato la natura della teosofia come scienza esoterica, che intendeva «custodire e diffondere nella sua purezza l'unica verità che

[8] Per tale critica cfr. R. GUÉNON, *Il Teosofismo. Storia di una pseudo-religione* (1921), Atanòr, Roma 1987.

[9] Per gli intrecci tra politica, esoterismo e socialismo cfr. G. GALLI, *Bolscevismo magico?*, in *La politica e i maghi*, Rizzoli, Milano 1995, pp. 171-197.

giace al di sotto di tutte le religioni positive»[10]. Eppure in questi articoli Giovanni Amendola non rifiutava in blocco la cultura occidentale come aveva proposto l'ineffabile bramino. È vero che la filosofia indiana ha un carattere sperimentale che si fonda su tre principi generali (l'unità dell'universo, il *karma* e la reincarnazione) e dà ascolto alle voci interne dell'uomo, ma è parimenti vero che l'esoterismo non è una novità per la civiltà europea, che ha prodotto una vasta letteratura mistica, alla quale ricorre ciclicamente in relazione ai bisogni religiosi del tempo. Amendola concludeva sostenendo: «Noi non ci sentiamo di rinnegare il nostro pensiero speculativo»[11]. La diffidenza nei riguardi del bramino si diradò gradualmente in Amendola, quando Roy Chatterij, trattenuto a Roma oltre il previsto (dato il suo straordinario successo sia all'Università che presso la Società Teosofica), permise al giovane di rendersi conto che, al di sotto dell'esotismo di maniera, vi era un mondo misterioso e affascinante di misticismo e di magia. Ad Amendola non sfuggiva il fatto che, nella cultura del suo tempo, allo scientismo positivista si andava sempre più contrapponendo un nuovo spiritualismo che univa in un unico abbraccio il cattolicesimo interiore, le religioni orientali, la metapsichica, le filosofie spiritualiste. Il nuovo orientamento ampliava il concetto di scienza al punto di fare proprie esigenze spirituali come quelle di un Tolstoji o di un Fogazzaro. Nell'articolo *Il misticismo contemporaneo*, Amendola risponde a Enrico Ferri, che sull'«Avanti» aveva sferrato un attacco violento contro lo spiritualismo, visto come reazionario e antiscientifico, in nome del socialismo e della scienza. Amendola rifiuta di definire Ibsen o Tolstoj come mistici reazionari: il misticismo non è un frutto della reazione, ma un movimento essenzialmente moderno in linea con il socialismo. «Il misticismo contemporaneo è un fenomeno di transizione che supera il passato e prepara l'avvenire. È il frutto della crisi morale del tempo e, piuttosto che agitarlo come spauracchio della reazione, occorre analizzarlo a fondo»[12]. Tale era lo stato d'animo di Amendola quando venne a Roma Annie

[10] CAPONE, *op. cit.*, p. 29.
[11] *Ibid.*
[12] *Il misticismo contemporaneo*, «La Capitale», 13 febbraio 1900.

Besant, la presidentessa della Società Teosofica, la cui fama si estendeva ben oltre i circoli teosofici. La Besant venne a tenere tre conferenze nell'aprile del 1900[13]. Nello stesso anno Amendola prese la decisione di farsi iniziare descrivendo la sua esperienza in un documento eccezionale, nel quale le modalità della sua crisi interiore sono analizzate secondo un modello esemplare che ripropone il «viaggio» mistico di ogni iniziazione religiosa. Il distacco dal passato e dall'infanzia, il rifiuto del mondo paterno rappresentavano il momento della separazione, secondo lo schema iniziatico proposto da Van Gennep. L'esperienza della morte simbolica era sentita come uno sprofondamento nel nulla, più forte della morte fisica, e riecheggiava la caduta dell'eroe iniziato che viene fatto a pezzi dai mostri divoratori. Dopo lo smembramento e la morte mistica, l'iniziato ritrovava all'interno del proprio essere l'immagine di Dio, e iniziava la risalita verso l'alto. L'ultima fase è la rinascita, di cui l'iniziato porta un segno, cifra del proprio destino, simbolo e programma dell'evoluzione della sua vita spirituale. In una lettera all'amico Leone Piattelli (a cui aveva inviato un volumetto di poesie, *Urna, storia naturale di un'adolescenza*), Amendola descriveva l'abbandono della casa paterna e il sopraggiungere dell'evento temuto e desiderato: l'esperienza della morte simbolica, sentita come perdita totale del sé e della realtà. L'esperienza della morte si prolungava nell'immagine archetipica di un uccello, col quale l'eroe iniziato si identificava, che, ferito, cade in mare, e rischia di essere divorato da pesci mostruosi: «Immagina tu un uccello che abbia volato sempre con le ali distese per i liberi spazi e che colpito con un'arma che non gli toglie la vita, piombi in mare tra pesci che egli guardava dall'alto [pesci] di tutte le grandezze, forme e colori... [di cui] molti malvagi e nocivi, dispostissimi a lanciarsi sul povero volatile e a mangiarne le ali»[14]. Da tale esperienza di morte interiore, attraverso la medi-

[13] La loggia romana della Società Teosofica era sorta il 22 febbraio del 1897. La stessa Annie Besant era già venuta nel marzo del 1898 a Roma, «centro occulto dell'Occidente» a confortare la loggia con la sua presenza. Vestita di seta bianca, aveva tenuto una conferenza nella sala dell'Associazione della Stampa su *Teosofia nel passato e nell'avvenire* presentata dal senatore Romualdo Bonfadini, che era un collaboratore de «L'idea liberale» di Borrelli.
[14] CAPONE, *op. cit.*, p. 38.

tazione del simbolo prese l'avvio la speranza di una prossima rinascita. Ricevuta l'iniziazione, Amendola diventò il discepolo prediletto della Isabel Cooper Oakley, dirigente principale della Società Teosofica, e soprattutto esponente della Scuola Orientale Esoterica, il circolo ristretto, esclusivo, il cuore segreto della Società stessa. Amendola promise alla Oakley l'osservanza delle regole, fece voto di castità, accettò la dieta vegetariana, rinunciò al vino e al tabacco, lesse i testi fondamentali della dottrina segreta e iniziò pratiche medianiche notturne insieme all'amico Giovanni Colazza, anche lui adepto. Per padroneggiare e conoscere a fondo la religione e la filosofia indiana Amendola studiò il sanscrito e affrontò i testi con cognizione di causa. S'impegnò in un'intensa attività di apostolato, recandosi a Napoli per promuovere la teosofia. Superò le prove imposte dalle successive iniziazioni, si dedicò alle ricerche spirituali e mistiche per le quali pensava di avere acquisito gli strumenti: si accostò al buddhismo, e percorse le tappe dell'ascesi proposte dallo yoga di Patanjali, sottoponendosi alla severa disciplina della rinuncia alla vita mondana e alle azioni dettate dal desiderio, per attingere all'esperienza mistica. Influenzato dalle dottrine indiane, Amendola fece suo l'ideale dell'imperturbabile quiete dell'iniziato e annotò: «La voluttà dei sensi, le loro torbide procelle flagellano l'anima forte dei savi senza commuoverla [...]. L'immenso oceano rimane sempre quieto e sublime»[15]. Non trascurava nemmeno i grandi temi del misticismo occidentale, le scuole giudaico-alessandrine, il neopitagorismo, il neoplatonismo, tentando di cogliere analogie con la visione teosofica dell'universo ed evidenziandone alcune come «l'opposizione dualistica tra Dio e il mondo, tra le cose celesti e le terrestri; l'incomprensibilità assoluta della trascendenza di Dio, la negatività del mondo sensibile considerato per sé come guasto e impuro, le credenze in potenze mediatrici fra Dio e il mondo (angeli, demoni); la pretesa di liberarsi dal mondo sensibile con l'ascetismo e di poter ricevere rivelazioni soprannaturali, e infine il tentativo di derivare tutte le dottrine da un'antichissima filosofia sapienziale»[16].

[15] *Ibid.*, p. 43.
[16] *Ibid.*

Frequentando la facoltà di matematica tentò di mediare le certezze fornite dal metodo scientifico con la visione spiritualistica e mistica dell'esistenza. Il problema del rapporto e dell'accordo fra ragione, scienza e misticismo gli sembrava un tema centrale su cui costruire un'alternativa rispetto al soggettivismo contemporaneo. Tentativo, questo, già presente nella teosofia, che accanto all'esercizio psichico e alla pratica ascetica, dette «scienze dell'anima», pretendeva di coltivare la scienza dei corpi e della natura, seguendo l'evoluzionismo positivista.

La tendenza a conciliare scienza positiva e spiritualismo era lo stile del tempo, stile felicemente definito da Mario Manlio Rossi come «positivismo dell'inverosimile». Tutto questo si riverberava in una visione politica che proseguiva la tradizione del Risorgimento. Non va dimenticato che nella leggenda di Madame Blavatsky risultava che fosse stata amica di Mazzini e che nel 1866 fosse stata con Garibaldi nella battaglia di Mentana, dove pare fosse stata ferita[17]. John Yarker, Gran Jerofante del rito massonico di frangia di Memphis e Misraim, era stato amico di Mazzini e di Garibaldi, anzi affermava di aver avuto la sua promozione di grado direttamente da Garibaldi. Come abbiamo visto, elementi di occultismo si erano inseriti sul tronco della tradizione carbonara, mazziniana e anticlericale specialmente nel Mezzogiorno. Tipica è la figura di Abignente, letterato e poligrafo, membro della Società di Studi Psichici e autore di libri sullo spiritismo, nonché di un romanzo di ispirazione anticattolica in cui si mostrò seguace delle dottrine di Allan Kardec sulla reincarnazione. Nel 1902 lo stesso Filippo Abignente collaborerà alla rivista di ispirazione teosofica «La Nuova Parola», in cui Amendola è molto attivo. Questo giornale raccoglierà firme prestigiose come quelle di Graf, Papini, Prezzolini, Corradini e molti altri, interessati soprattutto alle ricerche di confine dell'esoterismo e della metapsichica. Due sono i filoni che caratterizzano «La Nuova Parola», il primo è la continuazione della ricerca psichica tardo-ottocentesca che si era sviluppata dall'interesse per l'ipnotismo, il sonnambulismo

[17] R. Guénon ritiene che la Blavatsky «è con Garibaldi nelle di lui spedizioni: combatte a Mentana, ove, gravemente ferita, viene abbandonata sul campo morta; si riprende però, e si reca a Parigi per la convalescenza». Cfr. R. GUÉNON, *Il Teosofismo*, cit., p. 19.

e lo spiritismo. Il secondo filone riguarda la tematica del neo-spiritualismo post-romantico che si va raccordando al radicalismo umanitario e anticlericale, una delle caratteristiche originali della Società Teosofica. Collaboratore de «La Nuova Parola» è anche Edouard Schuré, uno dei più noti esponenti del misticismo teosofico europeo, l'autore del fortunatissimo libro *I grandi iniziati*. Altra firma prestigiosa è quella di Camille Flammarion, noto per le sue ricerche di metapsichica e per il suo interesse nei riguardi di Eusapia Palladino, la medium napoletana che catalizzò l'attenzione di scienziati e filosofi. Amendola pubblicò su «La Nuova Parola» un curioso articolo nel luglio 1902 dal titolo *La tradizione di Atlantide*, affrontando un tema caro alla tradizione occultistica occidentale, presente nella teosofia e inserito come un capitolo fondamentale nella storia dell'evoluzione del nostro pianeta[18]. Secondo la dottrina teosofica (ripetuta inesorabilmente dagli attuali esoterici) Atlantide – mitico continente circondato dal mare e inabissato da un immane cataclisma – sarebbe stato la culla di una delle quattro razze progenitrici dell'umanità, razza che discendeva da popoli di un continente ancora più antico, Lemuria, da cui derivarono sette sottorazze umane[19]. Amendola fece propria la visione teosofica che sosteneva tra l'altro che i Toltechi (antichi abitatori del Messico) fossero atlantidei e avessero sviluppato una speciale intelligenza che permetteva loro di risolvere problemi scientifici e di volare con rudimentali aeroplani. Amendola si riferiva alle macchine volanti dei Toltechi come a frutto di immaginazione letteraria, tuttavia rilevò il fascino di simili fantasticherie alla Jules Verne. Nell'ambito della Società Teosofica Amendola trovò anche la donna della sua vita, la russa Eva Kühn. Affetta da non lievi disturbi al sistema nervoso, la Kühn era coltissima, conosceva il tedesco, il francese e l'inglese, era interessata alla filosofia, in particolare al pensiero di Schopenhauer. Il rapporto con Eva, anche se complesso e sofferto, contribuì al distacco di Amendola dalla teosofia.

18 Il Rapisardi aveva fatto di Atlantide il luogo privilegiato del suo socialismo utopico.

19 Il mito di Atlantide è narrato da Platone. I teosofi affermarono più volte di avere rapporti telepatici con i sapientissmi atlantidei. Cfr. *New Age Encyclopedia*, Gale Research, New York 1990, pp. 40-48.

Lo sforzo del nostro pensatore fu costantemente diretto a tradurre in termini seriamente filosofici le tematiche spiritualistiche del tempo e, pur lavorando attivamente per fondare logge teosofiche a Palermo, Napoli, Padova, non perse di vista il suo obiettivo. Coltivò ancora interessi per la tradizione mistica occidentale e per altre visioni esoteriche come l'antroposofia di Rudolf Steiner. A Padova nel 1904 incontrò Alfred Meebold che lo introdusse nel sistema steineriano, nato da uno scisma in seno alla teosofia. L'antroposofia parte dal concetto di evoluzione estesa a tutto il cosmo e, definendosi «scienza spirituale», si rivolge all'esplorazione del mondo sovrasensibile che si cela alla comune percezione dei sensi. I tratti più caratteristici dell'antroposofia sono il tentativo di conciliare il cristianesimo con il misticismo orientale e il significato particolarissimo dato alla figura del Cristo, la cui comparsa nel mondo segna una nuova era nella storia universale incarnando il principio dello spirito e del ritorno dell'umanità a Dio. Altro punto fondamentale dell'antroposofia è la valorizzazione della tradizione rosacrociana e massonica.

Sull'onda di tali interessi, Amendola prese contatto con elementi della massoneria del rito di Memphis, rito eminentemente esoterico, lontano dalla massoneria ufficiale del Grande Oriente e a suo tempo legittimato da Garibaldi. Gli iniziati di Memphis ritengono che la massoneria deve fondarsi sulle vere e incrollabili fonti dell'occultismo, e deve conciliare le tradizioni spiritualistiche dell'Oriente e dell'Occidente. Del rito di Memphis in Italia esistevano ai tempi di Amendola una loggia a Palermo e un'altra a Roma più molti membri sparsi in altre città[20].

Attraverso tali contatti Amendola cominciò a maturare la decisione di allontanarsi dall'ortodossia teosofica imposta da Isabel Oakley. Il distacco coincise con la decisione di sposare Eva Kühn, decisione funestata da una serie di avvenimenti drammatici come il crollo psichico di Eva stessa, che viene ricoverata d'urgenza in una clinica psichiatrica. Eva rimase lontana da Giovanni per circa un anno, durante il quale Amendola, sof-

20 Cfr. G. VENTURA, *I riti massonici di Misräim e Memphis*, Atanòr, Roma 1975.

ferente e isolato, si rivolse ai cistercensi chiedendo di essere messo in contatto con qualche religioso capace di estasi mistiche e dotato di poteri straordinari. Purtroppo ebbe sempre risposte negative. Durante il V Congresso di Psicologia che si tenne a Roma il 26 aprile del 1902, Amendola conobbe Giovanni Papini, la cui amicizia (che lo porterà a collaborare al «Leonardo» e al «Regno») gli servirà come punto d'appoggio per combattere i dirigenti della Società Teosofica. Convinto che la Besant e la sua fiduciaria in Italia, Isabel Oakley, avessero snaturato il vero esoterismo, Amendola ingaggiò una lotta all'interno della Società coinvolgendo altri membri come Cervesato e Bosselli. La Oakley accusò il gruppo di voler rompere l'unità teosofica per pura inimicizia verso i singoli membri della società. La guerra scoppiò in occasione della nuova convenzione teosofica che si tenne a Roma nell'estate del 1905.

Le vicende sono state ricordate da Guido Ferrando che nella «Voce» dell'8 aprile del 1909 (dopo aver lasciato anch'egli la teosofia) raccontò la storia della Scuola esoterica costituita dalla Blavatsky e poi snaturata e trasformata dalla Besant in una vera organizzazione gesuitica con a capo la Oakley. Nella Scuola, divisa in vari gradi, venivano ammessi quanti, desiderosi di affrettare la loro evoluzione, erano pronti a dichiarare obbedienza ai maestri e al loro rappresentante in terra, la Besant. La furba signora Oakley, inviata in Italia a dirigere il movimento, seppe abilmente servirsi della Scuola per acquistare un dominio assoluto sull'animo di quanti vi partecipavano o aspiravano a entrarvi. Secondo Ferrando la Oakley affermava che il difetto principale «da cui dovevano liberarsi gli adepti per progredire nella via regia dell'iniziazione era quello della critica e della maldicenza. Così tante brave persone vedevano compiere sotto i loro occhi azioni enormi, degne di codice penale senza poter reagire. Le marachelle e i piccoli e grandi imbrogli della degna signora e insigne teosofa poterono continuare per un pezzo; ma un bel giorno furono scoperti e allora i buoni teosofi italiani insorsero [...]. La ribellione fu presto domata, la Besant parteggiò decisamente per la Oakley, per la quale si era già compromessa, la sostenne a spada tratta come amica e devota seguace, costringendo i teosofi onesti che avevano un po' di sale in testa

a uscire disgustati dalla Società mentre gli altri, solo smaniosi di poteri psichici, chinarono di nuovo il capo e tornarono a essere il gregge obbediente»[21]. L'esperienza di Amendola e dei suoi amici fuoriusciti dalla teosofia fa riflettere sulle dinamiche di gruppo nelle società occultistiche e nelle sette neospiritualiste. Si insegna agli adepti che in nome di un grande ideale va sacrificata ogni cosa: la capacità di giudizio autonoma, la coscienza individuale, la possibilità di controllare con i propri occhi come vanno realmente le cose[22].

Amendola riconquistò rapidamente la sua autonomia, la sua religiosità individuale e riuscì anche a raggiungere il suo sogno sposando Eva Kühn.

Dal 1905 Amendola si interessò di letteratura e di arte, condividendo con gli intellettuali della sua generazione la presa di coscienza di una crisi irreversibile dei valori tradizionali che si manifestava significativamente nelle avanguardie letterarie e artistiche. La grande fede spiritualista e religiosa che aveva tentato di saziare alla sorgente non troppo pura della Società Teosofica restò presente nell'uomo politico e nel moralista fino alla fine tragica della sua vita. La sensibilità mistica e la formazione spiritualistica predisposero Amendola ad aderire al decadentismo e al simbolismo, che si volgevano verso un mondo interiore nuovo, una regione dello spirito inesplorata e vagheggiavano una scoperta continua dell'intangibile.

La corrente simbolista (che in Baudelaire aveva identificato il suo profeta) assorbì le estetiche di Verlaine, Rimbaud, Maeterlinck, creando un nuovo *état d'esprit* raffinato, morboso, estatico, eppure rivoluzionario. È questo un periodo in cui Amendola, affascinato dalle avanguardie, accentuò sempre di più la ricerca dell'assoluto e del mistero. Egli stesso identificò le radici della sensibilità simbolista nella tradizione mistica di Swedenborg e Boehme, nelle elaborazioni filosofiche del Saint-Martin, il «filosofo sconosciuto» che sicuramente influenzò

21 Cfr. Capone, *op. cit.*, p. 90 in nota.

22 I capi spingono persino al suicidio collettivo, come nel caso della setta del Tempio del Sole, guidata da Jean Juret. Costui ha spinto gli adepti alla morte in Svizzera, Canada e Francia, sacrificando in totale settanta persone; cfr. «Il Messaggero», 23 dicembre 1995.

Baudelaire e dette al simbolismo una precisa ispirazione misteriosofica[23].

Per Amendola la poetica del simbolismo traccia una via parallela e simultanea a quella della teosofia e della filosofia, via rivolta alla ricerca interiore. All'estetismo dannunziano (che egli stigmatizzò violentemente) e alle posizioni pragmatiste della rivista «Leonardo», Amendola pensava di poter contrapporre una concezione della letteratura che partendo dalla dissoluzione del positivismo avesse come fondamento la filosofia e il sentimento religioso. La «voix magique du poète» aveva il compito sacrale di invocare sugli umani le grazie del Dio immortale, guida verso il mistero. In questo senso il poeta per eccellenza è Ibsen, che Amendola considerò l'espressione più completa dell'umanità a lui contemporanea. Intanto in Russia la filosofia di Solov'ëv, ispirata a una concezione fortemente mistica del mondo, stava facendo scuola tra le avanguardie della generazione decadente e simbolista. Solov'ëv aveva avuto (seppur per breve tempo) stretti legami con Madame Blavatsky. Amendola collaborò alla rivista moscovita «Veessy», espressione del simbolismo russo, impegnandosi in una critica radicale dell'estetismo dannunziano. Amendola non apprezzava il poeta pescarese, che riteneva appartenere alla corrente estetizzante «che cerca di colmare il proprio vuoto interno con ciò che non può riempirlo» e che «trapassa dalla sensibilità raffinata alla sovraeccitazione malata»[24]. In tali artisti l'oblio «quando non si manifesta nelle sottigliezze estetiche va ricercato nell'alcol, nell'hashish e negli stati anormali del sentimento»[25]. Amendola negò a D'Annunzio la funzione spirituale di poeta nazionale e lo definì non molto gentilmente «un falsificatore di valori nell'arte e nella vita». Mettendo da parte D'Annunzio, Amendola approfondì altri temi nell'ambito delle poetiche decadenti, evidenziando il vero dramma della coscienza moderna e cimentandosi con la filosofia. Dopo che col romanticismo (preparato da Kant, Fichte e Hegel) l'ideale, reso soggettivo, aveva assor-

23 CAPONE, *op. cit.*, p. 94. Per il decadentismo cfr. anche W. BINNI, *La poetica del decadentismo*, Sansoni, Firenze 1988.

24 CAPONE, *op. cit.*, p. 98.

25 *Ibid.*

bito tutto il reale risolvendolo in sé e l'io era diventato il creatore della propria legge, era inevitabile che nell'età post-romantica si giungesse ad affermare l'arbitrarietà delle credenze e delle motivazioni riducendo l'uomo «a una nebulosa egoistica»[26]. Se l'ideale è soggettivo non può che avere ragione Nietzsche quando afferma la negazione di tutti i valori ereditati dalla tradizione ed esalta l'io nella superiorità dell'oltre-umano. Tale posizione conduce al nichilismo. Di fronte alle correnti del pensiero contemporaneo (forti nel distruggere e già deboli nel presentare alternative) Amendola intravedeva una via di salvezza nel pensiero orientale. Nel sistema vedanta si apprende che nulla esiste, che la fede nella realtà del mondo è pura illusione. L'individuo sperimenta la non-esistenza propria, delle cose che lo circondano, delle loro distinzioni e, tuffandosi nel non-essere, raggiunge l'illuminazione. «Io ti insegno» dice il guru ammaestrando il suo *chela* «la più alta sapienza, la sapienza di Brahman e di Veda, il sistema vedanta. Tutte queste cose che io dico rappresentano la luce tra le tenebre, il solo vero, la sola realtà. Ma v'è al di sopra di esse una più sublime verità – che le mie parole e la mia sapienza e io e te siamo un sogno e che noi non siamo mai stati e che non siamo in questo momento»[27].

Amendola aveva colto un nesso analogico tra le affermazioni della filosofia del contingentismo (secondo il quale il mondo esterno riposa sulle nostre credenze) e le affermazioni del vedanta sull'illusorietà del reale, che altro non è che l'ingannevole velo di *maya*.

Non è facile per noi occidentali sollevare il velo e raggiungere una sicurezza seppure negativa, afferrare la consapevolezza della non-esistenza. «La fase vedantina ci attira naturalmente e in un certo senso esercita su di noi un fascino magnetico al quale è difficile resistere [...]. Quali desideri o quale finalità, quale ideale, quale credenza opporremo alla definitiva liquidazione di ogni credenza?»[28]. L'affermazione dell'inesistenza del tutto sarebbe un'affermazione metafisica ormai vietata al pensiero occidentale, che ha mandato in pezzi ogni istanza metafi-

26 G. AMENDOLA, *Né ideale né reale*, in «Leonardo», IV (agosto 1906), pp. 222-237.

27 *Ibid.*

28 *Ibid.*

sica anche negativa. Non rimane dunque che un ritorno alla filosofia. Il fallimento della metafisica è il cardine del rapporto intellettuale con Benedetto Croce, a cui Amendola ha chiesto che cosa si possa mettere «al posto del famoso fantasma di Dio del quale voi vedete un'ombra nell'idea di Hegel»[29]. Amendola sembrò accettare l'idealismo gnoseologico e lo storicismo solo se attraverso di essi fosse stato possibile salvare una visione metafisica della realtà. L'esigenza religiosa, o meglio spiritualistica, restò sempre sullo sfondo delle riflessioni amendoliane, e lo porterà a dire: «Il compito della filosofia è di stabilire i propri limiti affinché da essi meglio risulti l'immensità del mistero»; «La filosofia deve distruggere il fantasma della "verità da raggiungere" assorbendo in sé tutta la Verità possibile [...]. È la più grande liberatrice dell'indicibile: si rammenti l'Oriente dove la conoscenza libera il Supremo Mistero»[30].

Nella ricerca spasmodica di un fondamento metafisico sia all'etica collettiva che alla democrazia, Amendola si avvicinò al modernismo, apprezzandone lo sforzo mirato a conservare e rianimare la vita religiosa dell'uomo colto contemporaneo. «È la riaffermazione del fattore religioso nella vita democratica che si svolge e si dispiega ovunque. È appunto la democrazia che nutre nelle sue viscere il germe di un pensiero religioso non ancora rivelato, e che si rifiuta ostinatamente di prendere coscienza di questo fatto arrestandosi recalcitrante sulle soglie del suo dottrinarismo formulistico che i tempi vanno definitivamente oltrepassando»[31]. Per Amendola deve essere riproposto un rapporto intrinseco tra religiosità e democrazia, nel cui ambito è necessario uno sforzo collettivo per configurare un'etica sociale rigorosa fondata sulla «cristiana virtù del sacrificio». Fino al 1909 Amendola ritenne che il modernismo poteva rappresentare una filosofia e un'etica in grado di sostenere gli italiani nella loro vita politica. Né la democrazia giacobina, né il socialismo marxista, né il positivismo borghese avevano saputo dare vita a un'etica sociale e politica condivi-

29 CAPONE, *op. cit.*, p. 106.

30 *Ibid.*, p. 116.

31 G. AMENDOLA, *L'enciclica e il modernismo*, in «Prose», I, 6 (novembre-gennaio 1908), p. 341.

sa e vincente[32]. Secondo Amendola la religione di Mazzini, con la formula riassuntiva «Dio e popolo» (purtroppo sciupata in piazza e sui giornali), conterrebbe in sostanza la dottrina cattolica del modernismo, fondata sulla difesa dell'autonomia dell'esperienza religiosa. L'immanentismo delle dottrine moderniste permette di sanare il dissidio tra conoscenza scientifica e religiosa, e può fare da supporto a una democrazia religiosa che si contrapponga all'ottimismo volgare. Il legame religioso «viene concepito come un legame col divino attraverso l'umanità, non soltanto l'umanità attuale ma tutta l'umanità passata, presente, e futura». Il neoidealismo razionalista e antireligioso non è in grado di intendere né di dare una risposta agli eterni e massimi problemi dell'esistenza umana. La filosofia moderna, partendo dall'esperienza della possibilità della perdita di Dio, si sviluppa come soggettivismo e trova il suo esito inevitabile nell'ateismo contemporaneo. Di fronte a questo dramma storico in atto per Amendola non resta che l'esperienza mistica[33]. «La possibilità di superare il nichilismo del mondo contemporaneo riposa solo in una fede mistica, in un'aspirazione a superare il male del mondo con l'entrata trionfale in un mondo dove il male non esiste»[34]. La soluzione al dramma esistenziale passa per la via interiore di una religiosità ispirata molto simile all'esperienza sapienziale del neoplatonismo e del buddhismo. L'idealismo razionalista imbriglia lo spirito in uno schema rigido di categorie e di concetti rendendolo «un'aquila che ha il piombo nelle ali». Nell'idealismo sarebbe implicita una grande promessa. «Il passo è molto breve tra l'affermare che il mondo è spirito e il desiderio di trasformare il mondo»: in un mondo fatto di spirito noi siamo il mondo, noi lo abbiamo creato e lo creiamo continuamente. La nostra azione nel mondo assume dunque un carattere metafisico, la nostra etica diventa religiosità: «Ciò che esiste, e soprattutto ciò che dovrà esistere, diventa per noi un

32 Le tesi amendoliane anticipano la critica dell'etica «laica» e «razionale» operata da A. MC INTYRE, *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano 1989.

33 Per un ampio dibattito sul problema della religiosità contrapposta all'ateismo o laicismo dominante cfr. P.L. BERGER, *Una gloria remota*, Il Mulino, Bologna 1994.

34 G. AMENDOLA, *Etica e biografia*, Ricciardi, Napoli 1955, p. 113.

problema di coscienza; l'unità della vita si ricostituisce insomma al di sopra dell'abisso che sembra separare l'individuo dal mondo»[35]. La possibilità di risolvere la tragedia dell'uomo contemporaneo e porlo di nuovo di fronte all'Assoluto con esperienze spirituali e mistiche, è condivisa (a un livello assai più basso della riflessione amendoliana) dai movimenti esoterici dell'attuale New Age, che senza arrivare alla lucida elaborazione dell'idealismo immanente brancola in un sincretismo accattone che pure mostra l'aspirazione all'unità inestinguibile nello spirito umano. Peccato che i moderni guru non conoscano le intuizioni amendoliane, la cui robustezza fornirebbe un'ottima base filosofica all'esoterismo contemporaneo. Eppure Benedetto Croce accusò Amendola di accostarsi alla filosofia con un preconcetto personale, e cioè che si debba dimostrare (o lasciare almeno intatta) la possibilità dell'immortalità dell'anima. Secondo Croce, Amendola pur di salvare l'idea dell'immortalità dell'anima e di garantire questa speranza è pronto ad accettare il sentimentalismo e il monadismo, vedute filosofiche in contraddizione l'una rispetto all'altra. Per Croce la filosofia è scienza, anzi la sola scienza, e serve «a farci intendere il mondo di qua (così difficile a intendere)». Ed esortava Giovanni Amendola: «Perché non lavorate voi pure in questo mondo di qua, lasciando l'altro agli spiritisti?»[36]. Ma Amendola non aveva nessuna intenzione di occuparsi soltanto del mondo di qua, per quanto affascinante potesse essere la dimensione politica, anzi le sue frequentazioni con Roberto Assaggioli lo posero sempre più strettamente in rapporto con teorie che approfondivano la dimensione inconscia dello spirito[37]. A tali suggestioni fu affiancata la profonda influenza esercitata su Amendola da Nietzsche,

35 CAPONE, *op. cit.*, p. 150.

36 *Ibid.*, p. 164.

37 Il nome di Roberto Assaggioli (molto più noto all'estero che in Italia) è legato alla *psicosintesi*, teoria originale che partendo dall'immaginazione attiva junghiana arriva a determinare la possibilità di una visualizzazione creativa. Assaggioli fu molto vicino ad Alice Bailey e sviluppò tecniche specifiche di meditazione. Fondò la rivista «Psiche» nel 1958. È considerato a tutti gli effetti uno dei padri fondatori della New Age, nella cui enciclopedia (redatta da Gordon Melton) viene ampiamente citato e documentato.

che per primo analizzò le motivazioni inconsce dello spirito e che oltre a far piazza pulita dei falsi valori, ha ispirato largamente la psicologia dinamica, inventando il concetto di Es, ripreso da Freud. Per Amendola «una morale nuova più profonda di tutte le tradizionali virtù, più alta dei canti e delle invettive che l'accompagnavano ha sofferto e vissuto nel cuore tormentato del poeta di Zarathustra»[38]. La visione pessimistica di Freud circa la funzione della cultura viene ribaltata: «Quando [...] l'io mediante l'inibizione sa autolimitarsi, allora egli si avvia verso una strada nuova e stretta, quella della realtà che lo induce a rinunziare alla pur fascinosa regressione» dentro la quale si cela tuttavia l'istinto di morte «per dar vita alla cultura [...]. Quando l'inibizione viene esercitata, allora l'individualità si nutre, per così dire, delle tendenze represse e si crea in un ordine superiore altrettanta energia quanto sembra ne sia stata distrutta nell'ordine inferiore dei desideri e delle passioni»[39].

In questo percorso psicologico Capone evidenzia un altro aspetto dell'itinerario iniziatico di Amendola, in cui la religiosità si era risolta nel piano psicologico della coscienza individuale. Amendola considerava l'itinerario dell'io come un viaggio della persona che, dilacerata e divisa, si affaccia sull'abisso della morte psichica, e vi cade; dalla caduta esce rigenerata avendo ritrovato al fondo di se stessa – dopo la rinuncia alla regressione – un nuovo principio di autonomia personale. In questo percorso si ripropone l'esperienza della peregrinazione iniziatica, culminante nella seconda nascita e nella presa di coscienza spirituale della realtà[40].

Il modello dell'iniziazione è presente in altre riflessioni di Amendola, come in *Etica e religione*, laddove il pensatore defi-

38 CAPONE, *op. cit.*, p. 210. Come è noto Nietzsche introdusse nel pensiero filosofico una concezione dell'etica in termini di accumulazione di energia psichica e di meccanica delle pulsioni, anticipando Freud. Nietzsche elaborò il concetto di inibizione e di sublimazione come processo intellettuale che rinuncia alla gratificazione pulsionale. Per Nietzsche psicologo cfr. H.F. ELLEMBERGER, *La scoperta dell'inconscio*, Boringhieri, Torino 1972, pp. 317 ss. Cfr. anche W. KAUFFMANN, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, 1950.

39 CAPONE, *op. cit.*, p. 224.

40 *Ibid.*, p. 225.

nisce la grazia «una seconda nascita». Gli uomini per i quali il trascendente esiste, quando si espongono interamente al divino che li sovrasta vivono un'esperienza che non si risolve soltanto nell'etica e nella morale. Si tratta piuttosto dell'abbandono alla grazia, stato interiore che è descritto da tutte le religioni e ne costituisce un elemento comune. La grazia sopprime la disarmonia e unifica la volontà, creando un individuo nuovo, realizzando una seconda nascita. La grazia è una ierofania, l'equivalente dell'esperienza del sacro provata nelle iniziazioni religiose che determinano una radicale modificazione dello status psicologico e sociale della persona, un mutamento ontologico della condizione esistenziale. La grazia è l'evento per il quale il neofita che segue l'eroe mitologico come modello esemplare, dopo la morte iniziatica (*discensus ad inferos* e contemporaneamente *regressus ad uterum*) rinasce. Investito dal sacro egli riconosce che l'eroe del mito è lui stesso. Il modello iniziatico si discosta per Amendola da quello cristiano dato che, allorché la grazia ha rigenerato l'uomo, si cancella l'illusione che essa derivi da un agente esterno divino. L'individuo si sente piuttosto unificato con il trascendente, è egli stesso quel trascendente a cui si è abbandonato o che scopre in sé. L'unità dello spirito si ricostruisce oltre la disarmonia della realtà nel fondo della coscienza religiosa. Si tratta di un'esperienza non dissimile dall'esperienza mistica fondamentale delle Upanishad, in cui l'adepto vede il dio e comprende di essere una cosa sola con lui: *Tat tvam asi* (tu sei quello, tu sei il dio). Una caratteristica della religiosità esoterica è quella di correlare il terreno della fenomenologia religiosa con quello dell'universo psichico. Già Jung aveva identificato l'iniziazione con il processo di individuazione dell'io. Tale assimilazione è uno dei punti di forza della New Age contemporanea, unitamente al sincretismo religioso. Ambedue gli elementi sono presenti con ben altro spessore nelle riflessioni di Amendola. Egli afferma che la grazia non è da intendersi solo nella accezione cristiana: «Nel cristianesimo essa ha caratteri più definiti e accentuati che in altre religioni; ma nel buddhismo il nirvana, stato che trascende i limiti dello spirito individuale, è una forma particolare di grazia». Sincretismo e interpretazione in chiave psicologico-iniziatica del concetto di

religiosità sono concetti basilari della New Age, anche se appiattiti in uno psicologismo spesso rozzo e riduttivo. Con la New Age non ci troviamo di fronte a formulazioni coerenti e bene articolate come quelle di Amendola, che tra l'altro affermava: «La religione non è dogma o credenza né prodotto sociale. Essa è grazia: salto oltre il limite della vita etica, abbandono che non è fuga». Il divino è per eccellenza la sede del possibile, «*Deus absconditus* che sempre rimarrà tale, principio permanente della contraddizione e quindi condizione della libertà»[41]. Così la riflessione politica non è disgiunta in Amendola dall'elaborazione religiosa, come già dall'epoca del socialismo giovanile entro cui coltivò interessi spirituali. Secondo Amendola la teosofia, nei suoi tentativi a volte goffi di porre riparo alla desacralizzazione del mondo, aveva tentato di creare un compromesso tra due tipi di religiosità diverse: quello mitico-arcaico, presente nella filosofia orientale, e quello ebraico-cristiano. Il tentativo riuscì solo parzialmente e più che di inserimenti organici occorre parlare di giustapposizioni. Un sincretismo organico tra religiosità ebraico-cristiana e religiosità orientale è impossibile[42]. Nella tradizione spiritualistica tardo-ottocentesca e del primo Novecento sono mescolati confusamente iniziazione e spiritismo, parapsicologia e tematiche orientali, desiderio di rigenerazione, misticismo estatico e razionalismo cristiano. Questa mescolanza, che non può chiamarsi sincretismo, è presente allo stesso modo nella New Age attuale. Di fronte a questo *mélange*, Giovanni Amendola comprese che la sintesi auspicata dalla teosofia era impossibile, e che compromessi tra mondi culturali e spirituali così diversi erano improponibili. Abbandonò la teosofia sentendola artificiosa, ma non abbandonò la visione religiosa della vita, e aderì a un cristianesimo mistico, esoterico, che emergeva da una religiosità illuminata e neoromantica. L'itinerario spirituale di Amendola rappresentò un caso singolare nella storia della cultura italiana, in quanto si poneva all'esterno sia del positivismo (che ispirava l'area democratica socialista), sia delle correnti "pagane" dell'irrazionali-

41 G. AMENDOLA, *La volontà e il bene?* (1911), in *Etica e biografia*, cit., p. 32.
42 Cfr. P.L. BERGER, *Il brusio degli angeli*, Il Mulino, Bologna 1970, p. 122.

smo magico che alimentarono il totalitarismo e il nazismo[43]. Amendola mantenne un legame molto forte con il cristianesimo esoterico, che attraverso la massoneria (alla quale egli era iscritto) si collegava alla tradizione illuminata e iniziatica settecentesca[44]. In questa prospettiva egli rivalutò il pensiero religioso di Mazzini che già da tempo veniva riscoperto dal neospiritualismo in funzione antipositivista. Nei circoli intellettuali si interpretava il pensiero mazziniano in chiave esplicitamente occultista e spiritualista, come nell'ambito della rivista «La Nuova Parola» che come abbiamo visto ospitava oltre a spiritisti veri e propri (Abbignante, Zingaropoli, Ferrando), liberi pensatori come Papini e Prezzolini e neoliberali come Giovanni Borelli[45].

Nella crisi del pensiero italiano, Amendola evidenzia l'assenza di una vera idealità, dovuta alle vicende della storia religiosa del nostro paese, sfociata nel materialismo positivista e marxista: «Il mio paese quasi non partecipa affatto a quel po' di vita ideale che dà tuttavia sapore al mondo; non partecipa perché partecipa solo letterariamente, con povertà di creazione e con grave sterilità di valore pratico»[46].

L'egemonia culturale delle sinistre dopo la Seconda Guerra Mondiale, diffondendo l'ateismo materialista, "desertificò" le coscienze religiose (spesso alleandosi con l'anticlericalismo liberale) e su tale deserto preparò l'avvento dell'esoterismo di massa.

43 Cfr. G. GALLI, *Hitler e il nazismo magico*, Rizzoli, Milano 1989 e ID., *La politica e i maghi*, Rizzoli, Milano 1995, pp. 199-218.

44 Le ricevute delle quote versate da Amendola risultano presso la loggia massonica romana «G.D. Romagnosi» nel 1907. Il nostro si distaccò dalla massoneria per gli atteggiamenti particolaristici (in contrasto con il bene nazionale) e per la filosofia tardo-illuminista.

45 Soprattutto F. ZINGAROPOLI trattò il tema di Mazzini «esoterico» in *Etica spiritualista in G. Mazzini*, in «Luce ed Ombra», V, 7 (luglio 1905), pp. 333-346 e (ottobre 1905), pp. 532-533.

46 Lettera a Casati, 29 aprile 1915, in CAPONE, *op. cit.*, p. 333.

Capitolo Dodicesimo

«CAMMINARE IN UNA SELVA DI SOGNI»

Alla fine dell'Ottocento e alle soglie del Novecento l'interesse per l'occultismo e l'esoterismo cambiò di segno rispetto al periodo precedente, positivista e scientista. Il complesso e vasto movimento culturale che va sotto il nome di decadentismo pescò a piene mani nel grande mare della magia[1]. Il suo vate e profeta, Charles Baudelaire, aveva già nel 1857, come abbiamo visto, intonato languide litanie per Satana, mago, alchimista, guardiano dell'Albero della Conoscenza.

L'interesse per l'occultismo e il satanismo non fu episodico ma fondante e fece sì che il ricongiungimento a un passato archetipico si esprimesse attraverso la presenza di segni universali, atemporali, mitici, propri della tradizione esoterica[2]. Artisti, musicisti, letterati e poeti accolsero tensioni spiritualiste che si ispiravano non alla religione istituzionale (già smantellata dal razionalismo settecentesco e dallo scientismo positivista e materialista) bensì ai misteri iniziatici, allo spitiualismo mistico ereticale, alle confraternite segrete. La misteriosofia fu il filo di Arianna che congiunse alcune tra le esperienze artistiche più significative del tempo. Le fonti che alimentarono la sete di mistero di artisti di primo piano, dal poeta Yeats (iniziato alla

1 Lo stile baudelairiano fu definito decadente dalla critica benpensante e subito adottato dai nuovi artisti e poeti maledetti, da Rimbaud a Mallarmé. Il decadentismo si contrapponeva allo sviluppo della borghesia tardo-ottocentesca, sospirando piuttosto il declino, la decadenza. L'origine di tale atteggiamento è già presente nel Romanticismo. Cfr. M. PRAZ, *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica*, Sansoni, Firenze, 1966.

2 L. FALQUI, *Ascoltare l'incenso*, Alinea, Firenze 1985, p. 17.

setta magica dell'Alba Dorata) a Mondrian (interessato profondamente alla teosofia), furono molteplici e diversificate.

La commistione tra arte, poesia, musica e magia non fu solo "teorica", allusiva, simbolica: vi furono artisti e poeti che praticarono attivamente l'occultismo. Casi emblematici come quelli di Huysmans e di Yeats meriterebbero un'appropriata riflessione[3].

Maurice Maeterlinck scrisse, come vedremo, un trattato sul segreto iniziatico e un pittore come Kandinskij[4] considerava l'artista un nuovo mistico ed esprimeva (come Mondrian) rispetto per le idee di Madame Blavatsky, fondatrice della teosofia.

Come già aveva rilevato Mircea Eliade, il revival dell'occultismo *fin de siècle* coinvolse artisti e scrittori, partendo dalla Francia e diffondendosi con la moda decadente e simbolista in Europa e in America. Persino uno scettico come Anatole France scriveva che «la conoscenza delle scienze occulte si rendeva necessaria» per comprendere un gran numero di opere letterarie di quel periodo[5]. La magia occupava largo spazio nell'immaginazione dei poeti e dei romanzieri. L'occulto veniva utilizzato come un'arma potente di ribellione contro l'*establishment* borghese e le sue ideologie. Il rifiuto investiva la religione ufficiale, i costumi sociali ed estetici, la morale. Mallarmé aveva proclamato: «Lasciate leggere alle masse gli scritti sulla moralità, ma per l'amor di Dio non fate che rovinino la nostra poesia!»[6]. Gli artisti non erano solo anticlericali, erano anticristiani e il loro rifiuto abbracciava i valori ebraico-cristiani e gli ideali greco-romani e rinascimentali. Gli artisti cercavano nelle scienze occulte elementi anteriori al mondo greco e cristiano e nelle loro polemiche i teorici del decadentismo scagliarono, per così dire, l'arcaico contro la tradizione. Le avanguardie novecentesche sono andate oltre, hanno rifiutato il Rinascimento e cercato ispirazione nella magia africana, oceanica, orientale. I surrealisti hanno proclamato la fine dell'arte occidentale. L'alchimia e

3 Cfr. M. BELVAL, *Des Tenébres à la lumière. Etapes de la pensée mystique da J.K. Huysmans*, Maison neuve et Larose, Paris 1968, e M.C. FLANNER, *Yeats and Magic*, Collins Smithe, Gerrards Cross, 1977.

4 Cfr. V. KANDINSKIJ, *Lo spirituale nell'arte* (1912), Bompiani, Milano 1995.

5 Cfr. M. ELIADE, *Occultismo, stregoneria e mode culturali*, Sansoni, Firenze 1982, p. 55.

6 E.L. SMITH, *L'arte simbolista*, Mazzotta, Milano 1978, p. 62.

il satanismo (ma anche il comunismo come rottura definitiva della tradizione) hanno visto nel Novecento adesioni appassionate di artisti come Breton e Réne Daumal. L'occulto rappresentò per l'arte e la letteratura d'avanguardia una delle armi più efficaci contro i valori religiosi e culturali dell'Occidente. Contemporaneamente alla moda della magia si svilupparono le indagini sull'inconscio di Freud e Jung. Le rivoluzioni artistiche e culturali delle élite, come già ha evidenziato Eliade, anticipano fenomeni che dopo una o due generazioni arrivano alla cultura diffusa in ogni strato della società.

Jung sviluppò interessi magici e occultisti a partire dalla sua tesi di laurea *Psicologia e patologia dei fenomeni occulti* (1902). È documentata la sua partecipazione sistematica a sedute spiritiche dirette da sua cugina Helly, riconosciutasi come medium, capace di cadere in trance e di provocare manifestazioni di entità disincarnate. Jung è stato definito come il più tipico dei neognostici della psicologia del profondo. Gli archetipi junghiani, immagini generate dall'inconscio collettivo, esisterebbero soggettivamente e in quanto tali sono venerate come divinità pagane, oppure manipolate dai terapeuti in quanto rappresentano frammenti dell'individuo che confluiscono nel mitico Sé. Il Sé rappresenta la nuova divinità, e comprendere la divinità è comprendere solo se stessi. L'uomo comune deve essere superato, deve nascere l'uomo nuovo, il vero Super-Uomo. Da Feuerbach a Jung esiste un filo grigio che negando la trascendenza fa del Super-Uomo il vero dio del post-moderno.

Jung, articolando le espressioni dell'inconscio collettivo in un sistema significativo, ipotizzò che gli innumerevoli universi fantastici e immaginari rivelassero un significato più profondo e segreto, portatore di verità superiori anche al valore estetico delle espressioni formali. Nella sua tesi di laurea Jung, esaminando i fenomeni occulti, affermò che essi «hanno numerosi legami con il campo sperimentale del medico e dello psicologo»[7].

Solo per citare i nomi più prestigiosi va ricordato che Debussy frequentava tutti i rappresentanti dell'esoterismo france-

7 Cfr. G. WEHR, *Jung. La vita, le opere, il pensiero*, Rizzoli, Milano 1987, p. 68. Per una discussione aggiornata cfr. anche G. GALLI, *La politica e i maghi*, Rizzoli, Milano 1995, pp. 125 ss.

se da Stanislao de Guaïta a Papus, dall'inossidabile Péladan, al cenacolo di Mallarmé e di D'Annunzio, di cui musicò *Le martyre de Saint Sébastien*. Per gli addetti ai lavori il «preludio del Saint-Sébastien è indirettamente scaturito dalle impassibili, ieratiche e glaciali progressioni di accordi della *Sonnerie de la Rose-Croix*». E ancora, nella sua compassata monotonia «il preludio della *Demoiselle clué* è ancora molto rosacroce»[8]. Dall'élite alle masse, dice Eliade: oggi ogni donnetta o ragazzotto di periferia «sente» o «vede» rivelazioni fondamentali, scopre verità arcane, viaggia in astrale e acquista vibrazioni magiche seguendo i corsi dei rosacroce.

Nel 1884 Joris-Karl Huysmans con il suo romanzo *Á rebours* propose una sorta di bibbia del decadentismo il cui protagonista, Des Esseintes, incarnò il modello del raffinatissimo dandy che plasmava la propria vita come una creazione estetica.

L'autore esplorò attivamente il *demi-monde* del satanismo allora di moda e lo descrisse nel romanzo *Là-bas* (1891). Il satanismo fu alla base dell'interesse simbolista per l'occulto e l'ermetico, dato che in esso si fondevano ritualismo e sensualità. La magia sessuale ossessionava gli artisti dell'epoca sia come forma di trasgressione antiborghese, sia come possibile assoluzione cerimoniale che riscattasse sacralmente le emozioni morbose e perverse che emergevano vistosamente dalla loro psiche.

Huysmans frequentò l'occultista Joseph Antoine Boullan (certamente più neognostico che satanista), il quale aveva elaborato una complessa teoria basata sulle «unioni di vita»: accoppiamenti particolari, talvolta incestuosi, o semplici masturbazioni. La chiave di comprensione sta nel fatto che il sesso ritualizzato, cerimoniale, avrebbe dovuto riscattare la sessualità animalesca e non liturgica degli umani non iniziati. Un vero satanista fu ritratto da Huysmans nella figura sacrilega del canonico Docre, officiante di messe nere. Non solo Huysmans, ma Apollinaire, Barbey d'Aurevilly, Leon Bloy frequentavano occultisti e maghi luciferini. Non fa meraviglia che Josephin Péladan, il più pittoresco propagandista del simbolismo e autore de *Le vice suprême*, si dedicasse a tempo pieno alle scienze occulte. Fondò il Salone de la Rose-Croix in cui riuscì a coinvolgere dei veri artisti come Jean Delville, Fernand Khnopff, Rops e Rouault, il musicista Erik Satie, il pittore italiano Gaetano Previati, oltre al mago Stanislao de Guaïta[9]. Celebri furono le sfide magiche tra quest'ultimo e Huysmans, sfide scatenate con sortilegi e incantesimi di negromanzia che i due sembrarono prendere molto sul serio[10]. Péladan, vero protagonista dell'occultismo francese *fin de siécle*, non riuscì mai a capacitarsi della conversione al cattolicesimo di Huysmans e della sua scelta di farsi frate nell'abbazia di Ligugé. Eppure lo scrittore aveva chiaramente affermato: «È stato attraverso una breve frequentazione del male soprannaturale che ho avuto il finissimo intuito del bene soprannaturale. L'uno deriva dall'altro. Con la sua zampa adunca il demonio m'ha condotto verso Dio»[11].

La poesia, la letteratura, la pittura, la musica furono animate da uno spirito sonnambolico in cui si esprimeva una realtà invisibile. L'artista ritrovò la sua natura di veggente che riportava messaggi da plaghe remote dell'essere, messaggi che potevano essere compresi solo per via iniziatica come per una mistica rivelazione, attraverso simboli, allusioni, analogie. La preponderanza dell'inconscio e del subconscio nei riguardi della coscienza vigile portò l'arte decadente ad attingere esplicitamente a una regione dello spirito misteriosa e intangibile per i comuni mortali. Il mistero fu esplorato e soprattutto sofferto: l'artista volle configurarsi come un mistico che rivelava segni criptici relativi all'anima universale.

Di tale atmosfera ricca, complessa e contraddittoria tenterò di esaminare non certo gli esiti artistici, poetici, estetici spesso grandiosi, ma i rapporti diretti con il revival della magia e del-

8 V. JANKELEVITCH, *Debussy e il mistero*, in G. GALLI, *La politica e i maghi*, cit. p. 88. Il musicista compose il *Pelléas et Mélisande* di Maeterlinck, capolavoro del teatro simbolista e misteriosofico.

9 Mario Praz (che ignora Gaetano Previati) propone un ritratto caustico del Sâr Péladan, dipinto come «per una mascherata con poca spesa tra le pareti domestiche, con la pelle dello scendiletto a dare il tocco di colore orientale, la blusa della zia a figurare da camiciotto e un po' di carta d'Armenia per solleticare le narici degli Spiriti della Terra e dell'Aria impersonati dal gatto e dal pappagallo...» (PRAZ, *op. cit.*, p. 295).

10 Huysmans era convinto che a uccidere Boullan nel 1893 fossero state le pratiche di stregoneria di Stanislao de Guaïta. Cfr. R. CAVENDISH, *La magia nera*, Mediterranee, Roma 1972, vol. I, pp. 54-56.

11 E.L. SMITH, *L'arte simbolista*, cit., p. 59.

l'occultismo, badando a non confondere la potenza evocatrice di un Wagner (definito da Nietzsche come «il mago di tutte le ebbrezze sensuali nelle quali è dolce sentirsi morire») con gli occultisti da baraccone che esibiscono trucchi volgari.

Come ho accennato, William Butler Yeats, considerato uno dei più grandi poeti simbolisti europei e autore di liriche perfette, non solo nutrì la sua arte di elementi magici e mistici (le sue opere teatrali sono affini a quelle di M. Maeterlinck) ma partecipò attivamente ai movimenti occultisti del suo tempo. Nel 1890 fu iniziato all'Ordine Ermetico dell'Alba Dorata (la famosa Golden Dawn) insieme alla sua ispiratrice Maud Gonne, la rivoluzionaria irlandese. Il poeta rimase affascinato dai rituali dell'Ordine che mescolavano, non senza una certa raffinatezza, la *qabbalah* con la mitologia celtica, l'ermetismo con le cerimonie massoniche, i tarocchi con la magia del Rinascimento. I grandi segreti iniziatici dell'Ordine riguardavano la magia sessuale, le messe alternative e la figura di Lucifero. Furono le cerimonie sessuali (i cui dati il medico E.W. Berridge raccoglieva in tutto il mondo) che crearono all'interno dell'Alba Dorata antagonismi e lotte, e non solo a colpi di incantesimi. Il più famoso mago del Novecento, Aleister Crowley, anch'egli iniziato al culto segreto, aveva intenzione di andare oltre ogni limite riguardo ai riti di magia sessuale ed evocazione di spiriti demoniaci. Yeats e Crowley si fronteggiarono per mesi con duelli magici scagliandosi contro sortilegi e incantesimi neri, fino ad arrivare a una rissa vera e propria che necessitò l'intervento della polizia[12]. Malgrado tali meschinità il poeta irlandese rimase nella Golden Dawn fino al 1923. Per l'esoterismo *fin de siècle* un filo sotterraneo collegava in modo tumultuoso e disordinato i Maestri Muratori delle cattedrali gotiche, la poesia medievale cortese del *trobar clus*, la magia naturale del Rinascimento, i qabbalisti cristiani, i rosacroce secenteschi (o supposti tali), i mistici di ogni latitudine, le filosofie religiose orientali e il gusto dell'esotismo. Mallarmé amava i Veda più di Omero, Yeats riscoprì la mitologia celtica, i musicisti russi

[12] Per Aleister Crowley cfr. F. KING, *The Magical World of Aleister Crowley*, Arrow Books, London 1987. Cfr. anche M. INTROVIGNE, *Il Cappello del mago*, SugarCo, Milano 1989, pp. 268-276.

misero in scena la magia del folklore caucasico e siberiano. Preraffaelliti, simbolisti e surrealisti si configurarono come confratelli segreti impegnati nella ricostruzione immaginaria di un ideale estetico per iniziati, che potesse resistere alla «morte dell'arte» soppiantata dall'economia politica, come già aveva profetizzato Hegel.

Relazioni e collegamenti insoliti congiungono il revival della magia con le esperienze artistiche: ogni tassello di tale mosaico sfolgorante (a volte vagamente kitsch) necessiterebbe di un'analisi approfondita di migliaia di pagine. Mi devo limitare a segnalare gli interessi espliciti di artisti che influenzarono la cultura italiana del tempo. In Italia l'atmosfera "magica" decadente fu temperata dalla tradizione classica (che coesiste per esempio sia in Pascoli che in D'Annunzio) ma pur ebbe rappresentanti notevoli come Antonio Fogazzaro, che coltivò per tutta la vita l'interesse per lo spiritismo, oltre a darci il più importante romanzo italiano sulla reincarnazione, *Malombra* (1881). La protagonista, Marina, sente misteriosamente reincarnata in sé una tragica creatura, Cecilia, e modella la sua esistenza come ripetizione e continuazione di quell'altra vita. In Fogazzaro il senso di un mondo arcano che avvolge la vita sostituisce la Provvidenza manzoniana, e pesa sui personaggi come un misterioso incubo creando più tormento che pace. Il tentativo di conciliare l'evoluzionismo darwiniano con tesi spiritualistiche è largamente anticipatore delle tematiche della New Age.

Giovanni Pascoli, interprete del decadentismo di casa nostra, dette ampi spazi al misterioso respiro dell'universo che alita sulle incongrue fatiche umane. Ne *Il libro* descrisse una mano invisibile e misteriosa che sfoglia in un ambiente irreale un volume ignoto (forse il perduto *Necronomicon*?!) per pacificare la millenaria ansia degli umani alla ricerca di verità nascoste. Pascoli si cimentò anche in una interpretazione "esoterica" (più mistica che occulta) della *Divina Commedia* in tre opere: *Minerva oscura* (1898), *Sotto il velame* (1900) e *La mirabile visione* (1902), in cui propose una triplice incarnazione simbolica di Dante e una fitta trama di parallelismi analogici e di corrispondenze di numeri sacri. Altri parallelismi rivelano un continuo e

misterioso avvicendarsi, lungo tutta la *Commedia* di due simboli fondamentali, l'Aquila e la Croce[13].

L'interesse per l'esoterismo non venne meno nel Novecento: persino Benedetto Croce discuteva di numeri sacri e raccomandava agli editori Laterza le opere di Julius Evola. Sibilla Aleramo, presente sulle scene e nei salotti letterari per più di cinquant'anni, e capace di passare senza battere ciglio dal dannunzianesimo al marxismo-leninismo degli anni Cinquanta, affermava nel 1928 di essersi «data alla magia» alla quale «credeva fermamente». Già dagli anni Venti la Sibilla femminista era vicina ai circoli occultisti animati da Arturo Reghini e Julius Evola, con cui la scrittrice ebbe una storia intima che narrò in *Amo dunque sono* (1927), adombrando «il mago del cinabro» sotto lo pseudonimo di Bruno Tellegra.

Per quanto riguarda le arti visive l'occultismo ha ispirato in Italia una minoranza di artisti. Possiamo citare Segantini dell'*Angelo della vita* e della *Fonte del male*, Gaetano Previati, Sartorio che collaborò con D'Annunzio e un curioso precursore: Pelagio Palagi. In Italia non v'è stato un gigante dell'esoterismo come Jean Delville, autore della *Misteriosa* (1892), definita la «Monna Lisa dei simbolisti». Delville praticava le scienze occulte, studiava la *qabbalah* e la magia sostenendo che i tre principi della bellezza spirituale hanno come scopo la purificazione dell'uomo. Nei suoi testi troviamo sintesi estetico-esoteriche delle sue visioni artistiche. Scrisse nel 1893 *Argumentations cabalistiques, occultes, idealistes et mission de l'art*, con prefazione di Eduard Schuré, il wagneriano teosofo autore dei *Grandi iniziati*.

[13] Il problema di Dante esoterico riaffiora continuamente nella cultura (e *démi-culture*) italiana. Già Gabriele Rossetti, patriota risorgimentale, massone e carbonaro (padre del celebre Dante Gabriele Rossetti caposcuola dei preraffaelliti) aveva scritto un saggio su Dante iniziato alla confraternita segreta dei Fedeli d'Amore (1854). Da allora periodicamente ritorna il tema dell'occultismo dantesco, che fu ripreso da Eliphas Lévi, da René Guénon, da Julius Evola e dall'attuale New Age. Franco Cardini sostiene che la setta esoterica dei Fedeli d'Amore fu un mito romantico, mentre Giorgio Galli crede nella possibilità che sia esistita. Cfr. G. Galli, *La politica e i maghi*, cit., pp. 199-219. Anche Eliade ritiene Dante un fedele d'amore, anche se riconosce che nulla si sa dei riti segreti della presunta setta del *trobar clus* (cfr. M. Eliade, *La nascita mistica*, Morcelliana, Brescia 1980, p. 181). A nostro avviso Dante non può essere considerato un aderente a una setta esoterica "segreta". Dante *esoterico lo fu del tutto*: il suo messaggio è segreto in quanto afferisce alle segrete regioni dello spirito come ogni arte universale.

I simbolisti, non sempre coincidenti con i decadentisti, non tendevano verso il sole, ma verso le tenebre: Maeterlinck nel primo numero della «Revue Blanche» (1889) scriveva: «Il simbolo è l'allegoria organica interiore che mette radici nelle tenebre». Le tenebre interiori trovavano il loro nutrimento nell'occultismo, in cui non poteva mancare Satana, il Satana di Baudelaire e di Victor Hugo, Satana in posa di danza sacra sul modello del dio Shiva, poiché le religioni orientali confluivano in questa torbida e ingenua iconografia. La moda occulto-simbolista già prepara elementi di ridicolo (che si versano abbondantemente addosso gli attuali esoterici): leggiamo la *Demoniaca* di Giuseppe Rino:

> Rise d'un riso perfido nivale
> e nell'iride sua selvaggia e impura
> parvero i veli di un gran sogno astrale.

Come nota Mario Praz le parodie involontarie sono più micidiali di quelle deliberate, «il fuoco e il gelo» del Petrarca è esautorato da innumerevoli epigoni e l'eroe fatale di Byron si scioglie come un fantoccio di neve al calore dei suoi entusiasti seguaci calabresi.

Tutte le avanguardie furono fortemente coinvolte nell'esoterismo e nell'occultismo. In Italia il gruppo futurista mantovano fu fondato da Fiozzi e Cantarelli. Quest'ultimo scrisse tre poemi medianici intitolati: *Rinascenza*, *Reincarnazione*, *Medianica*. Afferma A. Grippo che il gruppo mantovano si trova a metà strada tra l'esperienza dell'*Italia futurista* e la corrente dadaista, riscontrando che la componente teosofico-occultista caratterizzò l'estremizzazione del linguaggio e la totale anarchia dell'invenzione[14].

L'opera di Duchamp, *La Marie mise a nu* fa riferimento esplicito alle fonti magiche, a Fulcanelli, a Conseliet[15].

Spiritualità e rivolta evocano un sacro impuro alla maniera di George Bataille, iniziato a sette shivaiste di cui parleremo più avanti. Persino l'*Angelus* di Millet viene sottoposto a una lettura esoterica densa di "perversioni". Contemporaneamente die-

[14] A. Grippo, *L'avanguardia esoterica*, cit., p. 109.

[15] Cfr. M. Calvesi, *Tradizione esoterica in Duchamp e nel surrealismo*, in *Studi sul surrealismo*, Officina, Roma 1977.

tro l'apparente dissacrazione della *Gioconda* con i baffi da parte di Duchamp si cela un procedimento alchemico. Decifriamo la scritta che compare nel quadro: LHOOQ. Scrivendo la pronuncia francese delle varie lettere, questa scritta misteriosa suona «elle a chaud au cul», che lungi dall'essere un'allusione oscena, rammenta che la Gioconda è sottoposta al riscaldamento posteriore del *vas hermeticum* per ottenere la pietra filosofale, la ricostruzione dell'unità divina, le nozze chimiche del Sole e della Luna, la congiunzione degli opposti che realizza l'androgino spirituale.

Il movimento a carattere più marcatamente esoterico-iniziatico fu il surrealismo che si configurò come una vera setta religiosa. Breton che ne era il papa agiva su poeti e artisti anche, pare, per i suoi poteri psichici e ipnotici, elaborando esperienze al limite della follia e del delitto[16].

Josephson nella sua storia del surrealismo indica come iniziatore del gruppo allo spiritismo Renè Crevel, che teneva le sue sedute in una stanza buia attorno al tavolo medianico[17].

In Italia la pittura metafisica anticipa molti temi surrealisti. Giorgio De Chirico crede ai «poteri occulti dell'uomo fatale», alla veggenza, alla premonizione, studia antichi trattati di magia, chiromanzia, alchimia, egittologia, ermetica.

Alberto Savino sorride dell'esoterismo parigino (conosciuto dopo la grande guerra), e ne vede i ristoranti come laboratori di maghi misteriosi, di alchimisti attivi nel distillare veleni, droghe e insidiosi filtri stregoneschi[18].

È Apollinaire a introdurre Savino nel mondo esoterico francese, dichiarandosi mistagogo e versatissimo in demonologia.

a) Il segreto di Maeterlinck

Maurice Maeterlinck nella sua lunga carriera artistica (morì nel 1949) fu coinvolto profondamente dall'influsso dei simbo-

16 G. Grana, *Le avanguardie letterarie*, Marzorati, Milano 1987, p. 496.
17 H. Josephson, *Storia di un'avanguardia*, Il Saggiatore, Milano 1995, p. 35.
18 A. Savino, *La casa ispirata*, Adelphi, Milano 1995, p. 35.

listi francesi e dello spiritualismo magico che riversò nelle sue opere sognanti, evocatrici e stilisticamente perfette. Il suo mondo poetico dette vita a fiabe animate da personaggi che incarnavano simboli immortali in un'atmosfera di suggestioni quasi ipnotiche. In *Pelléas et Mélisande* Maeterlinck dette il meglio della sua arte sensitiva, elegante e malinconica. Sosteneva di scrivere quasi in trance ascoltando la voce interiore dell'Ospite ignoto «che vive e agisce per proprio conto [e che] non rappresenta solo il nostro passato che egli cristallizza integralmente nella sua memoria: esso è pure il nostro avvenire»[19]. Restituendo al poeta la funzione di veggente, di colui che proferisce i vaticini, Maeterlinck non poteva non essere profondamente attratto dall'esoterismo magico, dallo spiritualismo ermetico[20]. Il risultato delle sue frequentazioni "occulte" è il testo *Il grande segreto*, in cui l'autore si interroga sulle iniziazioni e percorre la vicenda "esoterica" dell'umanità dall'India del *Rigveda* all'Egitto del *Libro dei morti*, dalla Persia di Zoroastro, alla Caldea, fino alla Grecia presocratica. Maeterlinck attribuisce all'India e all'Egitto una sapienza profonda e senza tempo, che mette l'uomo di fronte agli eterni interrogativi dell'esistere. Nelle religioni arcaiche già compare la problematica che si svilupperà nelle teorizzazioni più complesse dei filosofi moderni: nelle immagini abissali del *Rigveda*, che negano l'essere e il non-essere, così come le divisioni e le manifestazioni empiriche, è già implicito il nichilismo ottocentesco: «Non vi era morte né immortalità, né giorno né notte. Solo l'Uno respirava senza soffio estraneo: non vi era altro all'infuori di Lui [...] allora si risvegliò in Lui il desiderio, fu il primo germe dello spirito»[21].

I libri sapienziali avevano identificato l'Essere Unico, la divinità esistente in se stessa, e soprattutto il dato incontrovertibile che solo Dio può conoscere Dio. Tali riflessioni si ritrovano nei misteri egizi, nei quali Osiride è chiamato il «Dio nero», l'oscuro, inconoscibile, abissalmente misterioso. La no-

19 M. Maeterlinck, *Il grande segreto*, Sonzogno, Milano 1929, p. 209. Il poeta vinse il Premio Nobel per la letteratura nel 1911.
20 Cfr. A. Mercier, *Les fources esoteriques et occultes de la Poesie Symboliste*, (1870-1914), A.G. Nizet, Paris 1969.
21 Maeterlinck, *op. cit.*, p. 28.

zione egiziana di *Noun* equivale al caos-abisso del *Genesi*, sulle cui acque si librava il misterioso spirito di Dio. Le religioni primitive, precedenti alle fedi rivelate, ripetono sempre lo stesso segreto, l'inconoscibilità di Dio. Nella concezione del *vedanta* indiano la realtà empirica è pura illusione, mentre la natura dell'Eterno e dell'Assoluto sfugge all'umana comprensione. La filologia comparata permette di accedere ai testi nelle lingue originarie, purificando la sapienzialità antica dalle incrostazioni spurie dell'occultismo. Il segreto iniziatico contiene il paradosso dell'inconoscibilità di Dio e della spasmodica ricerca di Dio nell'uomo, fino al mistero gnostico del ritorno dell'uomo in Dio. L'anima del giusto può diventare Osiride, trasfigurandosi dopo la morte. Il profeta persiano Zoroastro ha evidenziato la complessità della spiritualità umana, anticipando la psicologia del profondo. Per Zoroastro la Coscienza è una potenza divina esistente dall'eternità, che si accompagna all'anima pur non identificandosi con essa. Anzi l'uomo incontra la sua Coscienza dopo la morte sul ponte di Tchivat, entro una sorta di dramma mistico in cui si manifesta una giovinetta di miracolosa bellezza. L'anima sorpresa domanda: «Chi sei tu che sembri più bella e più magnifica di qualunque giovinetta nella Terra?». La Coscienza risponde: «Io sono le tue opere buone, l'incarnazione delle tue azioni, pensieri, parole e della tua fede piena di pietà». La Coscienza di Zoroastro è per Maeterlinck l'equivalente dell'Ospite ignoto, fonte di ispirazione poetica e di sapienza arcana. Le religioni esplorarono prima della scienza i misteri dell'inconscio e i segreti che vivono nel profondo dell'essere. Il viaggio iniziatico che Maeterlinck propone nel mare delle religioni misteriche porta al disvelamento di un grande segreto che è la «confessione di un'ignoranza invincibile e sacra». Il mistero inviolabile dell'inconoscibilità della natura di Dio è l'estrema rivelazione di ogni atto iniziatico sincero. La religiosità profonda non può che confessare l'ignoranza sul tema della natura, degli attributi, del carattere, della volontà del Dio nascosto, Causa Prima incausata. Il vero segreto iniziatico è un'immensa negazione: non si sa nulla, nulla si può sapere, nulla si saprà mai perché Dio stesso forse non sa. La Causa Prima ignota è necessariamente infinita dato che solo l'Infinito

è inconoscibile. Non potendo conoscere Dio in sé, ci si accontenta di cercarlo e di interrogarlo nelle sue creature e soprattutto nell'uomo.

Maeterlinck sviluppa il suo pensiero con mano felice, con una cultura profonda e una grande raffinatezza, elementi introvabili negli esoterici del tempo, in coloro che fondavano sette, gruppi e conventicole. La consonanza fra le varie religioni primitive non sta che a significare la percezione comune della misteriosa e inconoscibile essenza di Dio. Accertata tale realtà, Maeterlinck non si lascia trascinare dal nichilismo: l'arte, la musica e la poesia sono l'unica salvezza. Il poeta coglie molto chiaramente (assai prima di Furio Jesi) il fatto che la riflessione mistica dell'ebraismo tardo-medioevale (la *qabbalah*) non fa altro che ricondurre la natura di Dio, l'essenza di Dio a quell'*En Sof*, quel Senza Limiti, quel punto assoluto e senza dimensioni che sfiora l'abisso del nulla. L'invocazione qabbalistica a Dio recita: «Tu che nascondi il tuo volto nella profondità del nulla, ascoltami». La vera natura del misticismo afferma che solo lo spirito è la fonte di qualche bagliore di conoscenza, l'unica certezza, la sola realtà eterna, che percepisce l'essenza del tutto e la sua unità che è il bene supremo. Come giustificare allora la molteplicità? Maeterlinck aderisce al romanzo gnostico secondo il quale il male è la separazione, la divisione, e la materia non è che il risultato della separazione da un tutto originario. Il desiderio dello Spirito è di rientrare nell'unità, spogliarsi, uscire dalla materia che non è che una forma inferiore, una degradazione peccaminosa. Domande rispondono a domande: come è stata possibile allora la separazione iniziale, primigenia, la degradazione dello spirito, la rottura dell'unità? Si è supposto che la Causa Prima, che avrebbe dovuto trattenere ogni cosa allo stato di unità sovranamente felice nel seno unico, immobile e completo del Dio nascosto, sia stata condannata da una legge superiore e irresistibile a cicli continui e a ricominciamenti eterni. Resta il fatto che il segreto degli esoterici veri è di accettare un'ignoranza totale e invincibile sui punti essenziali della natura di Dio, della vicenda umana, della nostra origine e del nostro destino. Ciò che i sapienti e gli iniziati tentavano di tener nascosto sotto formule misteriose e sacre, sotto riti a volte

spaventevoli a volte consolatori, sotto reticenze e silenzi paurosi, altro non era che una negazione senza confini, un vuoto immenso, un'ignoranza senza speranza. Con nobiltà titanica Maeterlinck afferma che ciò che è veramente sostanziale è ignorato da noi: non sappiamo nulla del passaggio dal virtuale al reale, dall'essenza al divenire, dal nulla all'essere, ignoriamo il perché della discesa dello spirito nella materia, dell'origine del male, della misteriosa necessità che ci fece uscire da uno stato eternamente beato e ci spinge a ritornarvi, dopo purificazioni e prove la cui indispensabilità è incomprensibile. Ricominciamenti eterni ci attendono verso un fine che sfugge sempre, che mai è stato raggiunto. Si potrebbe allungare senza misura il bilancio dell'inconoscibile. Nemmeno il Buddha, interprete grandioso degli insegnamenti esoterici sul destino dell'anima, sa nulla della sorte della nostra coscienza dopo la morte e confessa egli stesso di ignorare se l'assorbimento in Dio, l'accesso al nirvana, presuppone il nulla o la beatitudine eterna: «Il Sublime non lo ha rivelato».

Nulla è stato rivelato e nulla è stato risolto. Il grande segreto, il solo segreto è che tutto resta nel mistero. *Per speculum in aenigmatae*, dice san Paolo circa la natura di Dio che conosciamo «come in uno specchio attraverso enigmi». E sant'Agostino, quando sulle spiagge di Ostia cercava di percepire e di penetrare il mistero della Santissima Trinità, dell'essenza segreta di Dio, vide un angelo-bambino che con una conchiglia riempiva d'acqua una buca. Alla domanda di Agostino «che fai?» l'angelo-bambino rispose: «Sto trasportando tutta l'acqua del mare in questa buca». «Impossibile» disse il santo. E l'angelo: «Tu come pensi allora di poter trasportare nel tuo piccolo cervello, più piccolo di questa buca l'immensità dell'acqua dell'oceano, immensa come la segreta e misteriosa natura di Dio?». Eppure dall'inconoscibile segreto di Dio, la religione ha fornito agli uomini un'etica sublime.

Le considerazioni di Maeterlinck appaiono molto diverse dalle fumose teorie che gli esoterici e gli occultisti a lui contemporanei proponevano. Mentre il poeta accetta con dignitoso coraggio l'inconoscibilità del tutto, gli esoterici tentano soluzioni cervellotiche e si perdono in contraddizioni sostenendo

che esiste un segreto, la cui banalità senza fine insulta la dignità dell'uomo, che mantiene nell'anima pur sempre una traccia della partecipazione paradisiaca. In questa terra di separazione l'Assoluto può solo rivelarsi per un attimo, in uno smarrito riverbero della coscienza.

b) Lo spaccio dei maghi

Alle stesse conclusioni di Maeterlinck giunge Mario Manlio Rossi, che ha descritto con vivacità l'atmosfera culturale dei primi decenni del Novecento a Firenze, atmosfera caleidoscopica e cosmopolita che si alimentava nei caffè e nei circoli letterari in cui si incontravano i fondatori della rivista «La Voce», i simbolisti, i primi poeti e pittori futuristi, unitamente a teosofi, astrologi e veggenti[22]. Rossi parlava con Papini del diavolo al lume di una lampada da olio in un appartamento al terzo piano di Costa San Giorgio. Nel tumulto culturale del tempo, che giustapponeva l'affannare dell'ultimo Carducci e le nuove istanze europee legate al decadentismo e al simbolismo, apparivano tenebrose illuminazioni, donate dalla «grassa canizie» di Annie Besant che si mostrava come una sacerdotessa al Caffè delle Giubbe Rosse, o da qualche anglo-indiano che profetava attraverso l'astrologia scientifica. Comparivano personaggi irreali come un tal polacco «noioso» che presentava la teoria matematica dei gruppi per suffragare cervellotiche esperienze esoteriche. Sul tumulto «svettava l'alta statura, il viso da bonzo, la generosità signorile ed infantile del mago Reghini»[23].

Affascinante, a detta del Rossi, era un vecchio inglese che

[22] M.M. ROSSI, *Lo spaccio dei maghi*, Doxa, Roma 1929, p. 3. Rossi, docente universitario in Inghilterra, fu anche autore di un saggio su *Il regno segreto scritto dal canonico Robert Kirk* (una sorta di Commonwealth delle fate inquadrato nella cultura del Seicento). Il testo è analizzato da G. GALLI, *Cromwell e le fate*, Kaos, Milano 1994.

[23] Arturo Reghini (1878-1946) come abbiamo visto fu massone interessato al ritualismo, martinista, teosofo, iniziato all'Ordine di Memphis e Misraim, animatore di riviste esoteriche («Atanòr», «Ignis», «UR») e membro dell'OTO di A. Crowley. Fondò un'associazione pitagorica, fu definito da Giovanni Papini «l'unico mago rispettabile ch'io abbia mai incontrato» (cfr. M. INTROVIGNE, *Il cappello del mago*, cit., pp. 179-180 e G. GALLI, *La politica e i maghi*, cit., pp. 199 ss.

raccontava a Hoffmann (spiritista e grammatico del dialetto manciù) di aver visto una volta in Hyde Park passare le nuvole seguite ciascuna dalla sua silfide. La biblioteca filosofica del tempo accoglieva una serie di mistici e ogni intellettuale era tentato da mille strade per il mistero. La Società Teosofica, acquartierata in «un salotto lungo lungo poco illuminato con tante vecchie nere sedute alle pareti» e odor di catacomba elegante, in via Masaccio all'angolo degli artisti, faceva scuola[24]. Il mistero era reclamizzato dai tipi più impensati, come l'ex precettore di Krishnamurti (che veniva a parlare della sacralità della donna in India) e da curiosi ebraisti esperti di *qabbalah*, da massoni esoterici e occultisti orientali. Nel 1918 fu fondata da Reghini la casa editrice Atanòr e il movimento iniziatico ebbe un nuovo fulgore soprattutto stimolato dall'idealismo magico di Evola. Dopo tante esperienze, dopo tanto vagabondare nel mondo del mistero, Mario Manlio Rossi scrisse *Lo spaccio dei maghi*, una confutazione sistematica delle teorie allora di moda e ancora oggi di attualità sconcertante. Nella temperata *bohème* fiorentina al Caffè delle Giubbe Rosse erano sfilate le più grosse panzane della moda magico-esoterica del tempo. Il primo elemento significativo che viene messo in rilievo è che gli occultisti di ogni genere ricorrono al pensiero orientale «per trovare sistemi filosofico-religiosi già elaborati e legittimati ai quali applicare varie teorie magiche». La storia dell'esotismo è lunga: già Fabre d'Olivet ricercò in Egitto le vere origini dei simboli massonici. Da allora non si smise più di ricercare in Caldea, in India, in Cina, in Tibet le radici legittimate della cosiddetta scienza esoterica. Ancora oggi ritroviamo le stesse manie. Tanto per fare un esempio, un numerologo (ex Ardito della X MAS ma contestativo nei riguardi di Mussolini, che considerava inferiore a se stesso e nei riguardi di Hitler, che considerava «una persona senza palle») da me recentemente intervistato, cercava di suffragare la demenzialità delle sue teorie, ricorrendo ai grandi maestri orientali messi a cuocere nello stesso brodo: Confucio e Lao-tzu (che sarebbero stati i segretari e gli scrivani del Buddha), Mosè, Maometto, Cristo. L'esoterismo si aggrappa a un'ipotetica religione primitiva che sorreggerebbe tutte le religioni cosiddette rivelate, e che apparterrebbe a una razza speciale e superiore estinta. Il numerologo citava lo Schembari che nella sua *Sapienza orientale* afferma l'esistenza, in un'età remotissima in Oriente, di una nazione altamente civile[25]. Tali ipotesi, mai suffragate da vere prove, legittimano una tradizione ininterrotta zeppa di simboli che paiono essere sempre identici. L'Oriente in fondo non ha altro pregio che quello di essere più antico dell'Occidente. Nelle manie "orientali" si manifesta una profonda ostilità nei riguardi della cultura occidentale e delle sue conquiste. La teosofia di Madame Blavatsky demolisce la filosofia e la cultura occidentale; gli occultisti e gli esoterici non fanno altro che collocare l'Occidente contro l'Oriente, e preferire quest'ultimo negando alla nostra cultura qualsiasi originalità. Nuova Acropoli, una delle sette esoteriche oggi operanti, propone per il primo livello di iniziazione alcune dispense di «filosofia di Oriente e Occidente» dove vengono forzati i pensatori delle due sponde a mostrare un'identità comune, spesso soltanto esteriore. L'attacco alla teosofia di Rossi mette in evidenza il fatto che la Blavatsky utilizzò, per forgiare la propria dottrina segreta, le misteriose *Stanze di Dzyan* in quanto prive di ogni possibilità di documentazione filologica o storica[26]. Dopo aver consultato questo libro sacro, la Blavatsky entrò in contatto telepatico con grandi sapienti orientali, i cosiddetti membri della Grande Fratellanza Bianca, i quali, attraverso trasmissioni mentali segrete, continuarono a comunicare le parole divine agli adepti più avanzati nella via dell'iniziazione.

La costruzione dell'apparato occulto dell'esoterismo non ha risparmiato la *qabbalah*, la cui pratica viene chiamata da Rossi una «teologia per contabili»; si ridicolizza la mania di maghi e

24 ROSSI, *op. cit.*, p. 4.

25 Cfr. G. SCHEMBARI, *Sapienza orientale*, Bocca, Torino 1960. Un altro maestro operante nel Lazio, Marcello Creti, fondatore degli Ergoniani, parla di atlantidei (esseri intelligenti venuti sulla Terra prima degli dèi). Cfr. C. GATTO TROCCHI, *Magia ed esoterismo in Italia*, Mondadori, Milano 1990, p. 171.

26 *Le Stanze di Dzyan*, un libro scritto prima della creazione del mondo e conservato da monaci tibetani, fu consultato solo dalla Blavatsky e nessuno ne seppe mai veramente nulla. Cfr. P.L. BAIMA BOLLONE, *La scienza nel mondo degli spiriti*, SEI, Torino 1995, pp. 239-247.

iniziati che scrivono libri per i profani: dal *Trattato elementare* di Papus al *Manuale per diventar mago* di Péladan.

La teoria della reincarnazione appare presente e immutata ancora oggi in tutte le sette esoteriche. È una dottrina che permea ogni pensiero occultista e che nella teosofia trova la sua più pura e «assurda» esposizione (nella descrizione dei due regni di Kamaloka e di Davakan definiti come i luoghi dove stanno di casa le anime «in permesso» cioè in attesa di reincarnarsi; contemporaneamente esistono i «piani», luoghi nei quali altre anime vivono in eterno)[27].

È anche interessante il parallelo tra il concetto di «perispirito» dei medium (che dà ragione delle materializzazioni) e il cosiddetto «corpo astrale» dei teosofi. L'idea della trasmigrazione a scadenza e del corpo astrale dimostra che tra teosofia e spiritismo vi è una continuità di vedute in quanto propongono congiuntamente la reincarnazione e la permanenza del doppio astrale[28].

Un problema che nessun esoterico vuole prendere sul serio, ma fondamentale per dare corpo e veridicità alla reincarnazione, è quello della memoria delle vite passate. Qualsiasi esperienza, la più drammatica come la più esaltante, non può essere utilizzata dalla coscienza se non lascia traccia mnestica poiché la memoria è indispensabile alla conoscenza: già Weininger aveva trovato rapporti fondamentali tra la memoria e le forme supreme dello spirito. Rossi puntualizza la legittimazione che l'esoterismo attuale richiede affannosamente dalla scienza, spesso a sproposito, come nell'utilizzazione della geometria degli iperspazi, che viene salutata come il riconoscimento universale delle idee occultistiche da parte della scienza ufficiale. Rossi non risparmia nemmeno Rudolf Steiner, nel cui pensiero sono presenti serie contraddizioni, come nell'interpretazione della figura del Cristo che Steiner considera (inconciliabilmente con il cristianesimo) quell'Io immanente che sta al di là del nostro io, e che ci si rivela con la preparazione iniziatica.

Secondo l'uso massonico gli esoterici fanno pagare in

[27] Rossi, *op. cit.*, p. 63.

[28] La più bella parodia della trasmigrazione delle anime è quella dovuta alla penna maligna di Crébillon figlio, nell'operetta *Il sofà*.

moneta sonante l'iniziazione, che porterebbe al disvelamento di straordinarie conoscenze segrete. In realtà il grande mistero resta tale dopo ogni processo iniziatico, in quanto viene rivelato solo che il mistero non può essere spiegato, e che, se mai, se ne può avere una conoscenza dopo lunghe pratiche scaturite dall'interiorità individuale. Reghini, il famoso mago, afferma che «l'esperienza personale è regina in questo dominio dell'anima, e regina assoluta. Nessuna esperienza scientifica, o fenomeno esteriore, o speculazione filosofica può sostituirla»[29]. Julius Evola rincara la dose: «Qui il sapere e il costruire interiormente cadono realmente in un solo punto». Si parla di un processo di evoluzione, di uno sviluppo dell'interiorità che farebbe accedere a un segreto impronunciabile che nessuno ha mai saputo, né saprà mai[30]. Eliphas Levi, il più famoso mago dell'Ottocento, ha affermato di aver squarciato il velo dell'occulto santuario per poi spiegare che per sapere occorre volere, e che questo è il primo arcano dell'iniziazione magica. Alludendo a un segreto formidabile che costituisce la scienza fatale del bene e del male e la cui divulgazione è mortale, Levi si trincera ad arte e non dice mai e poi mai di quale segreto formidabile si tratti. Secondo Rossi i casi sono due: o il segreto è incomunicabile e arriva all'anima per vie misteriose, oppure è scritto in libri iniziatici (quei libri che circolano tra gli esoterici) e allora è di dominio pubblico. Si può supporre che esista un senso riposto nelle parole scritte nei libri, un significato criptico? Con un'ironia velenosa, Rossi fa parlare un esoterico: «Io so una cosa che voi, poveri grulli, non sapete: se anche ve la dico non mi capite. Eppure in tutte le epoche c'è stato qualcuno che la sapeva, questa bella cosa! Io lo so che la sapevano perché la so io, e perciò vedo dai loro libri e dal loro agire che per forza dovevano sapere quel che so io, ma io solo lo so, quel che so io!»[31].

La volgarizzazione della magia sembra l'occupazione principale dei sapienti che tanto disprezzano il volgo profano. L'in-

[29] Rossi, *op. cit.*, p. 87.

[30] Cfr. M. Maeterlinck, *Il grande segreto*, Sonzogno, Milano 1929.

[31] Rossi, *op. cit.*, p. 79. Il testo del Rossi è di un'attualità sconcertante.

congruenza delle teorie magiche che assorbono sistemi inconciliabili saltando dal manicheismo al panteismo, dalla mistica islamica al teismo dei libertini è lampante. La rivelazione magica è così indeterminata che non vi è possibilità di escludere una qualunque delle alternative escogitate dai filosofi. La tradizione esoterica ricicla teorie filosofiche e religioni arcaiche un tempo note a tutti mentre oggi vengono paludate di mistero e ammannite agli adepti ignari di storia e di filosofia[32].

[32] Cfr. C. GATTO TROCCHI, *Viaggio nella magia*, Laterza, Roma-Bari 1993.

Capitolo Tredicesimo

L'ESOTERISMO IN D'ANNUNZIO

A D'Annunzio... che sa leggere gli astri
nelle tenebre del corpo umano
Jean Cocteau

La mia delusione di fronte al testo *D'Annunzio e l'occulto* si è placata solo con un tuffo abissale nei versi della *Chimera,* del *Poema paradisiaco* e delle *Laudi*. Sprofondata nel tiepido gorgo sensuale dei poemi dove «amore e morte hanno la stessa voce», ho subito la magia dell'astuto, morboso, straordinario incantatore e ho mandato a memoria i versi di *Undulna* che mi erano sfuggiti ai tempi del liceo. Anch'io «palombara dell'ignoto» (*si parva licet componere magnis!*) sono riuscita in un'evocazione, e l'immagine della creatura alata, figlia di Pegaso e di Sirena, è rimasta appiccicata nel mio studio per giorni e giorni.

Ai piedi ho quattro ali d'alcedine,
ne ho due per malleolo, azzurre
e verdi, che per la salsedine
curvi sanno errori dedurre.

[...] Che è questo insolito albore
che per le spiagge si spande?
Teti offre alla madre di Core
dogliosa le sacre ghirlande?

[...] Azzurre son ombre sul mare
come sparti fiori d'aconito.

Il lor tremolìo fa tremare
l'infinito al mio sguardo attonito.

Stregata da questo incantamento, a fatica sono riuscita a districare qualche riflessione coerente. Al di là delle frequentazioni di cartomanti e delle arcaiche superstizioni d'Abruzzo, il rapporto di D'Annunzio con la magia riposa su ben altri presupposti[1]. Nelle sue opere lo sfondo misteriosofico è onnipresente come in tutti i poeti decadenti e simbolisti di fine Ottocento e inizio Novecento[2].

«La vita è un'opera magica che sfugge al riflesso della ragione, e tanto è più ricca tanto più se ne allontana, attuata per occulto e spesso contro l'ordine delle leggi apparenti. Né quando crediamo di dormire e di sognare siamo noi addormentati, ma sibbene il mago si insonna»[3]. L'arte poetica è la vera magia: «La trasmutazione delle parole è un'opera di alchimia»[4]. Passiamo a livelli più espliciti. Nelle opere raccolte nella *Chimera*, D'Annunzio cantava Melusina la fata serpente, Morgana l'incantatrice, Oriana maliarda bellissima e infedele, la sirenetta. In *Maia* cantava le Sibille, il dio Ermes... Ogni personaggio mitologico da lui evocato è avvolto nella magia: le ninfe, le ondine, i panischi[5]. Nell'*Arte di divinare* esclamava senza modestia (come suo solito): «Quanto mi piace che la natura abbia privilegiato me per adunare, mescolare, trasmutare, sublimare in un atti-

[1] Cfr. A. MAZZA, *D'Annunzio e l'occulto*, Mediterranee, Roma 1995. Mazza è forse esperto di consigli di amministrazione ma debolissimo in mitologia classica, in quanto confonde il dio Ermes Mercurio che dona a Ulisse la misteriosa *erba moli*, (attiva contro gli incantesimi di Circe), con una non meglio identificata maga Erme che non è presente nell'Odissea. Cfr. *ibid.*, p. 21.

[2] Su D'Annunzio sono stati sparsi fiumi di inchiostro. Follemente amato o odiato è stato definito lapidariamente da E.M. Forster (lo scrittore di *Passaggio in India* e *Camera con vista*) «Poet, hero and cad»: «Poeta, eroe e cafone».

[3] G. D'ANNUNZIO, *La Leda senza cigno*, in *Opere*, Mondadori, Milano 1950, vol. II, p. 1100.

[4] *Cento e cento e cento pagine del libro segreto di Gabriele D'Annunzio tentano di morire*, in *ibid.* p. 860.

[5] I panischi sono creature mitologiche della stirpe di Pan. D'Annunzio ne descrive un «cucciolo» indimenticabile nel poema *L'otre*. «Molto l'amai. D'ombellico in guiso / di pel biondiccio qual cavrioletto / ma liscio il rimanente, eretto / il codinzolo, un po' lusco e camuso. / Mattini estivi, quando il bel Panisco / biondetto s'en venia cinto d'ibisco / roseo, coi suoi lacci e le sue nasse!!»

mo le più remote e prodighe, e peregrine, e squisite essenze dello spirito»[6].

D'Annunzio attribuiva all'intelligenza e alla perizia le virtù della magia e dell'alchimia. È senz'altro esatta l'ipotesi di Mario Praz secondo la quale i temi di D'Annunzio vanno ricercati in quel compendio di esoterismo e simbolismo che fu l'opera di Josephin Péladan, scrittore di second'ordine ma estremamente prolifico, abile soprattutto nell'organizzare eventi magico-esoterici e che abbiamo più volte evocato. Péladan possedeva un tocco affascinante e pittoresco, e la sua migliore creazione artistica fu la sua stessa persona, che circonfuse abilmente di mistero, facendosi chiamare Sâr come iniziato a un ordine orientale segreto. Egli sintetizzava nella sua persona l'occulto che andava di moda a Parigi: praticava lo spiritismo, i rituali magici, mescolando il tutto con avvenimenti teatrali e poetici. Da massone eretico e intraprendente fondò nel 1892 un centro che chiamò Salon de la Rose-Croix, nel quale sperava di veder confluire i maggiori artisti simbolisti del momento. Un anno prima aveva scritto *L'androgine*, un romanzo in cui aveva identificato in un mitico terzo sesso la sintesi formale e spirituale di ogni bellezza. Péladan era un iniziato occultista e parlava un messaggio cifrato. Con un altro mago assai famoso ai suoi tempi, Stanislao de Guaïta, aveva deciso di ripristinare la scuola segreta dei rosacroce... Siamo nel cuore dell'estetismo decadente, in cui si mescolavano misticismo e sensualità, visioni allucinatorie e voluttà, in cui un grande autore come Huysmans poteva permettersi il lusso di allearsi con un negromante e ritenere che la magia nera avesse effetti reali. Il sonno e la veglia si fondevano, l'esperienza e l'immaginario convergevano entro un universo di simboli, in cui l'esoterismo faceva da elemento catalizzatore. La mania di Péladan per l'androgino è colta e riproposta da D'Annunzio:

Intento mi guardò l'essere ambiguo
dentro il suo capo risplendea lontano
sotto un ciel dolce un bel paese irriguo.
Mi guardò e disse «Invano invano

[6] L. BUTI, *Il secondo amante* (1907), in G. D'ANNUNZIO, *Opere*, cit., vol. II, p. 156.

giovane t'affatichi a penetrarmi
il mio grande segreto è sovrumano.
[...] Io son la sfinge, io sono la chimera
o tu che sogni qui tra le mie dita
la trama del tuo sogno è prigioniera
ella era l'ideale ermafrodito
era il pensato androgine.
Lo sguardo suscitava un affanno indefinito».

Si tratta di una poesia di Andrea Sperelli, il protagonista del *Piacere*, romanzo che a detta di D'Annunzio esprime la lotta di una mostruosa chimera estetico-afrodisiaca e androgina contro la vita reale del protagonista. Il mito dell'androgino stava attraversando tutta la cultura decadente, come manifestazione magica, unità trascendente, creazione estetica, terzo sesso della spiritualità e dell'eternità. Come gli alchimisti del passato, gli scrittori decadenti sostenevano che dopo la brutale divisione del maschile e del femminile, soltanto le nozze mistiche alchemiche e magiche potevano riproporre l'originaria interezza. Bagliori di tale realizzazione ancestrale paradisiaca si riverberarono nell'arte. E mentre Péladan annunciava che il più antico monumento della forma perfetta è androgino, riferendosi alla Sfinge, D'Annunzio faceva rivivere la stessa mitologia con affascinanti espressioni poetiche[7]. L'androgino, mito decadente, è oggi incarnato dai transessuali, che sulle strade asfaltate delle nostre metropoli, esibiscono i seni e nascondono il fallo, incarnando gli ultimi bagliori del mistico sogno di Andrea Sperelli che mescolava alchemicamente Sfinge, Chimera ed Ermafrodito. Il verso che chiude la poesia di Andrea Sperelli, «tu non saprai giammai perché sorrido», fa anche da motivo conduttore di un'altra opera appena abbozzata, legata in maniera speci-

[7] Oggi tali tematiche sono scivolate nell'apologia dei transessuali intessuta dal filosofo francese Baudrillard, che sostiene l'avanzamento del terzo sesso nella razza occidentale destinata così all'estinzione. In Italia sindacaliste fallite, animatrici di visioni trasgressive da parrocchia, e intraprendenti pseudomanager del sesso telematico, che mascherano di intellettualismo la loro dissolutezza microborghese, hanno ripreso queste apologie. Il tutto si è risolto nel negare che i transessuali siano dediti alla prostituzione. «Meschinità non voglio che trionfi» avrebbe detto D'Annunzio (Cfr. C. Gatto Trocchi, *Vita da Trans*, Ed. Riuniti, Roma 1995, pp. 70 ss.).

fica all'operazione alchemica di dare la vita a qualcosa di morto. Il dramma è intitolato *L'uomo che rubò la Gioconda* (1920)[8], e parte da un'intuizione secondo la quale la sostanza spirituale può essere "alchimiata", può essere convertita in apparizioni sensibili. Un pittore mistico fiammingo, Orizzonte, si dedica a studi misteriosi, a pratiche occulte, a speculazioni metafisiche, a ricerche di alchimia. Il suo sogno è dare la vita alla Gioconda di Leonardo per amarla e possedere il suo segreto. Orizzonte è attratto dal mistero di un altro pittore, che a forza di contemplare un quadro, ha lasciato lo sguardo nell'immagine. Orizzonte cerca nel sangue umano l'elemento perpetuo delle trasmutazioni, convinto che la sublimità della ricerca giustifichi ogni crimine. Estrae il cuore di un suo allievo e ne ricava l'elemento sacro della trasformazione alchemica, che egli chiama *cordastrum*, con cui "alimenta" un quadro della Vergine, che palpita di vita per qualche istante, per poi ritornare nell'immota fissità. Visto che l'operazione è possibile, Orizzonte ruba la Gioconda, la porta via nel tumulto della città in cui «il mistero passa tra la brutalità delle cose e degli uomini». Il quadro è animato dal sangue di un altro ragazzo, ma Monna Lisa, che pure prende vita, non si lascia conquistare, non si lascia amare da colui che l'ha resa di carne, e ambiguamente risponde alle profferte dell'artista: «Tu non saprai giammai perché sorrido».

L'argomento forse più pesantemente esoterico, in linea con le elaborazioni della New Age, è la leggenda blasfema, erotica e sacra di Eleabani, figlio di Gesù e della Maddalena, profeta dell'eros e della voluttà.

In fondo all'occhio suo puro e crudele
eran segrete fascinazioni [...]
Or prima a soggiogar anime in terra
trasse il cuor delle donne al suo desire[9].

Le donne adoravano questo profeta bellissimo e, sfatte di piacere, pregavano: «Io son ebra e languisco, Eleabani, come la damma al colle degli aromi».

[8] G. D'Annunzio, *Tragedie, sogni, misteri*, in *Opere*, cit., vol. II, pp. 1173-1199.
[9] G. D'Annunzio, *La chimera*, 1888, *Versi di amore e gloria*, in *Opere*, cit., vol. I, p. 479.

La dottrina che Eleabani diffonde tra i suoi seguaci è una sintesi ardita di misticismo e sensualità:

La carne è santa. È l'immortale rosa
che palpita di suo sangue vermiglia
è la madre dell'uomo e ne è la figlia
ed è quella che sta sopra ogni cosa.
[...] Ella racchiude, come un'urna aromi,
tutte le voluttà, tutti i dolori.
La carne è santa. Guai a chi non piega
l'anima innanzi a lei [...]
Or mangiate e bevete e di piacere
inchinate il vostro cuor mortale
che dall'ebbrezza a Dio l'inno risale
grato come l'odor dell'incensiere[10].

Questa visione dell'erede di Gesù è anticipatrice di alcune tematiche della New Age, che inventa vangeli apocrifi stupefacenti, storie segrete del Cristo, nuove apocalissi e che utilizza la figura del Nazareno con intendimenti estranei alla tradizione, facendone l'oggetto di vicende romanzesche. Una tra le più diffuse fa di Gesù un mistico vissuto più di ottant'anni, sposo della Maddalena, il cui sangue tramandatosi attraverso figli misteriosi costituisce nientemeno che l'enigma del Santo Graal[11].

La consapevolezza dello stretto legame tra creazione artistica e magia è presente in D'Annunzio fin dal 1887, quando, scrivendo per «La Tribuna» un articolo intitolato *La santa cabala*, affermava: «Io sono un ardentissimo novizio della scienza occulta. Da qualche tempo vivo in un altro mondo. So finalmente come si fa a sollevarsi dalla terra, a navigare verso una nuova regione, a camminare per una selva di sogni, a ragionare con gli spiriti, a essere ospite in un reame di fiabe, ad abitare in palazzi d'oro immateriali e di perle imponderabili. Io so che tutto è un'emanazione della sostanza una, infinita, ed eterna; e che

10 *Ibid.* L'alchimia moderna che mescola religione e voluttà sarà presente anche ne *Le martyre de Saint Sébastien*, dramma lirico di Debussy che Montesquiou-Fezensac definì «l'opera più bella del mondo».

11 Cfr. M. Baigent - R. Leigh - H. Lincoln, *Il Santo Graal*, Mondadori, Milano 1982.

l'uomo terrestre è l'immagine dell'uomo celeste, e che gli universi sono riflessi dell'Uno»[12].

Su quest'onda tematica al poeta appare chiaro che l'uomo può arricchirsi attraverso l'evocazione dei poteri divini racchiusi nelle figure mitologiche delle ninfe, delle nereadi, delle naiadi, delle driadi. Ed egli è altresì consapevole del disincanto del mondo operato dal progresso e dall'evoluzione del pensiero razionalista: «Le driadi son fuggite con le oreadi, i tritoni, e i silvani; ma per me le silfi ancora sospirano nell'aura, le ondine piangono nelle acque cadenti e si lagnano nella profonda voce del mare; le salamandre si agitano e scintillano nel fuoco; gli gnomi in fondo alle caverne custodiscono i tesori che il sole non vide mai [...]. Qual è il segreto dell'evocazione? Io so che bisogna appropriarsi dell'essenza di ciascuno dei quattro elementi, il fuoco del sole in forma di polvere imponderabile, la sostanza dell'acqua, quella della terra, e una goccia d'aria pura. Quando avrò il talismano, potrò vedere gli spiriti, parlar con loro, e comandarli come Oberon comanda Puck nel dramma di Shakespeare»[13].

D'Annunzio evoca ancora Titania, sposa di Oberon e regina delle fate, ma afferma di sapere ben altre cose: «Io conosco le virtù della luce astrale e della luce planetaria. Io vedo i segni. Paracelso ha detto nella sua *Philosophia sagax*: "Lo studio dei segni divini fa sì che noi possiamo ad ogni cosa dare il suo vero nome e non chiamar pecora il lupo e volpe la colomba; impercioché questo vero nome è scritto nella forma medesima"». Tutto l'articolo è una summa dell'occultismo d'élite: «L'armonia celeste» dice Agrippa nella sua *Philosophia occulta* «mostra la virtù che si cela nella materia, la fortifica e la fa apparire, e la riduce direi quasi in atto, quando tali cose sono esposte opportunamente ai corpi celesti. [...] Quando uno vuole attirare a sé la virtù del sole bisogna che cerchi quanto v'è di solare tra i vegetali, le pietre, e i metalli, e gli animali dal pelo soave, e che più ancora cerchi le cose nobili che occupano un grado superiore nella creazione – fate calcolo di questo ammaestramento».

12 «La Tribuna», 28 ottobre 1887.

13 *Ibid.*

Il poeta sa che la magia è metafora, è simbolo, è illusione immaginifica: «Noi tutti viviamo di illusioni, abitanti di mondi immaginari, illusioni noi medesimi, esseri senza esistenza, forme tra l'infinità delle forme, fugace emanazione dell'Uno, pallide immagini dell'uomo celeste, tristi ombre dell'Adam-Kadmon, il quale nella santa Merkabà per mezzo dei dieci sublimi sefiroti ideali si manifesta eternamente»[14].

L'affinità fra la magia e la creazione poetica è una costante dell'opera di D'Annunzio che attraversa ogni sua composizione. Nel *Notturno*, ripensando alla sua vita di poeta dice: «Ecco, la grazia della mia giovinezza entra, senza toccare il pavimento, sollevando piano piano l'arcobaleno. È la mia magia questa? Davvero dunque la malattia è d'essenza magica? Tutto è presente. Il passato è presente. Il futuro è presente. Questa è la mia magia. Nel dolore e nelle tenebre, invece di diventar più vecchio, io divento sempre più giovane. Eco di antichi e di futuri tempi [...]. L'occhio è il punto magico in cui si mescolano l'anima e i corpi, i tempi e l'eternità»[15]. È forse per dare un assaggio della sua capacità evocativa, che il poeta ricorda ancora «un altro canto». Nella notte invernale di una Parigi chimerica, egli ebbe emozioni evocatrici: «Intorno a un liocorno di legno dorato, proveniente da quell'impero birmano che è amico della musica, Alastair, vestito di una tunica azzurra broccata d'oro, aveva danzato le sue danze gotiche[16]. Tra cervi di bronzo e antilopi e altri svelti animali dell'estremo Oriente che sembravano pascolare il tappeto, aveva officiato in rima un rimatore vestito da vescovo violetto, con i capelli tagliati in tondo nello stile della santa chierica di frate Angelico. Coricata sui cuscini bassi, la dama del luogo pareva una figura di cera dagli occhi di smalto; ma rivelava la vita muovendo leggermente la gamba dalla caviglia sottilissima, come la serpe batte la coda nell'amore o nella collera. Era una di quelle ore arteficiate che la follia, la

14 *Ibid.* La parola ebraica *sefirot* è femminile, anche se il poeta qui la adopera al maschile.

15 G. D'ANNUNZIO, *Notturno*, Mondadori, Milano 1947, p. 104.

16 Alastair, un singolare personaggio di mimo, cantante, disegnatore con la bellezza morbosa degli androgini impennacchiati che disegnava, affascinò D'Annunzio con le sue danze occulte.

fantasia, e la nostalgia lavorano insieme come tre streghe intorno a un beveraggio sospetto [...]. Il liocorno cercò invano un grembo di donzella vergine, dove potesse posare la testa altiera e addormentarsi nella dolcezza dell'umiliamento. Ma parve contribuire alla perfezione del silenzio col suo mistero favoloso». A quel punto cantò un cantore indiano. «Per me solo cantò il canto antelucano, il canto d'innanzi l'alba, misterioso come il messaggio del vento inviato sopra l'affanno della terra da colui "che è intento ad accrescere la luce"»[17]. Come giustamente rileva Mario Praz, D'Annunzio riciclò tutti i temi del decadentismo dando a ciascuno un tocco personale e indubbiamente affascinante. Ho scelto citazioni a caso. Tutta l'opera di D'Annunzio è solcata dal gusto magico del mistero secondo la moda del tempo e i suoi rapporti con l'esoterismo sono molto più profondi delle presenze alle sedute spiritiche o delle consultazioni di cartomanti proposte all'«Erotomane divino» dalle sue donne innamorate. L'idea di poeta-mago è rafforzata nel nostro vate da Josephin Péladan e dall'atmosfera culturale francese. L'opera dannunziana è, grazie alla capacità prodigiosa di assimilazione alchemica del poeta, un vero compendio dell'estetismo. Abbiamo visto come l'arte *fin de siècle* abbia attinto a piene mani dallo spiritualismo esoterico neoromantico. Le origini abruzzesi di D'Annunzio per altro hanno giovato al poeta, in quanto per credere alla magia bisogna appartenere in qualche modo a una civiltà prelogica[18]. L'opera poetica dannunziana è stata un «approfondimento dell'io e del mondo fino alla scoperta di un mondo meta-empirico e meta-spirituale in cui la musicalità della parola produceva una conoscenza mistica»[19]. Così dal *Martyre de Saint Sébastien* alla *Mort parfumée* e all'*Urna inesausta*, motivi esoterici alla Maeterlinck solcano tutta l'opera dannunziana, a cui Benedetto Croce rimproverava l'esotismo un po' kitsch che tendeva a corrompere il gusto italiano con uno spiritualismo sensuale, un misticismo alieno vagamente slavo e

17 *Ibid.*, p. 106.

18 In D'Annunzio si mescolano primitivismo abruzzese di maniera con istanze raffinate estetizzanti. Cfr. M. PRAZ, *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica*, Sansoni, Firenze 1966, p. 377.

19 Cfr. P. JULIAN, *D'Annunzio*, Tattilo, Roma 1974, p. 150.

buddhista, ingredienti tipici del decadentismo europeo. Si è molto parlato della mania del poeta di sentire cartomanti e di frequentare sedute spiritiche, ma è chiaro che il problema va inquadrato in una prospettiva più ampia. Come racconta Antongini le superstizioni a cui il poeta credeva erano molto vaghe, relativamente incerte e mai determinanti, in quanto D'Annunzio arrivava solo raramente a modificare un progetto che lo seduceva per il solo fatto che una superstizione glielo vietasse[20]. La magia lo aiutava piuttosto egregiamente a rinunciare a cose noiose. «Nell'agosto del 1921, trovandosi a colazione da Mascagni nella villa che il compositore aveva a Milano, D'Annunzio consultò dopo il pasto una sibilla milanese detta la maga Cecchina (al secolo donna Lucini), che la moglie del maestro Mascagni, donna Lina, anch'essa appassionata per le scienze occulte, aveva fatto venire in casa per l'occasione. La maga Cecchina, che indagava l'avvenire con il sistema caldeo del bianco d'uovo versato nell'acqua, rivelò a D'Annunzio che il settembre seguente sarebbe stato per il poeta un mese pericoloso, specie se avesse dovuto viaggiare»[21]. D'Annunzio approfittò subito dell'occasione per rimandare il viaggio a Ravenna, che doveva compiere il 12 settembre in vista di una commemorazione, pur sapendo di essere atteso da un migliaio di persone. I responsi divinatori venivano seguiti solamente se coincidevano con i desideri del poeta, ovvero se il fare o non fare una certa cosa gli era totalmente indifferente. Non avendo nel 1917 recuperato due anelli che erano impegnati a Londra, attribuì a questa perdita una serie di disgrazie, e disse espressamente che rivoleva gli anelli per motivi magici. In una lettera da Arcachon nel maggio 1913 ammetteva: «Sono da qualche tempo sotto l'influsso di non so quale jettatore landese incognito. Nel richiudere un cane riottoso nel canile mi sono schiacciato l'anulare della mano destra con uno spasimo orribile. Naturalmente sono rimasto fino ad oggi nell'impossibilità di scrivere. Adesso scrivo con pena tenendo il dito sollevato, ma non potrei durare a lungo». Il poeta credeva che determinate persone gli portas-

20 T. Antongini, *Vita segreta di Gabriele D'Annunzio*, Milano 1938, p. 310.
21 *Ibid.*, p. 311.

sero fortuna. Telegrafò alla vigilia della prima di un suo dramma a Parigi al conte Emanuele Castelbarco, suo buon amico: «Oso ricordarti che non hai mai mancato di portarmi fortuna. Ti aspetto dunque per *Il caprifoglio* senza fallo. Prova generale giovedì. Ossequi alla contessa indulgente»[22].

D'Annunzio aveva una venerazione profonda nei confronti della madre morta e ne teneva viva la memoria. Poco prima della sua caduta da una finestra del Vittoriale (nell'agosto del 1922), che mise in serio pericolo la sua vita, un fotografo aveva ritratto il poeta chino sul tavolo di lavoro. Riguardando la foto qualche tempo dopo lo scampato pericolo, D'Annunzio vi scorse uno strano particolare: l'immagine di una mano in attitudine di sorreggere il suo volto, chino sulle carte, mano che egli volle identificare in quella di sua madre attraverso l'anello che portava abitualmente all'anulare[23]. Il fatto fu considerato dal poeta un segno della protezione con cui la madre scomparsa lo sosteneva ancora. Un elemento interessante è che l'autodefinirsi «veggente» non era per D'Annunzio un vezzo, né un atteggiamento eccentrico: egli credeva nei presagi ed era convinto di possedere qualità profetiche. Nel 1888, ancora giovanissimo, egli pubblicò un opuscolo dal titolo *L'armata d'Italia*, nel quale, parlando del compito che in una guerra futura sarebbe stato affidato ai marinai delle torpediniere, scrisse: «Si avvicineranno essi alla grande nave nemica sotto la grandine incessante delle mitragliatrici e dei cannoni a tiro continuo, capaci di dare più che seicento colpi al minuto, con incredibile sicurezza. Si avvicineranno... a men di quattrocento metri se sarà possibile, lanceranno il primo siluro; lanceranno il secondo. E nessuna gioia umana eguaglierà la loro, se potranno vedere la mostruosa corazzata nemica inclinarsi in un fianco, volgere al cielo le inutili bocche dei suoi cannoni da cento, e rapidamente scomparire con le torri e le batterie in un gorgo smisurato!»[24]. Queste parole "profetiche" descrivono con trent'anni di anticipo e con particolari precisi l'affondamento della corazzata austriaca Santo Stefano, avvenuta nell'Adriatico ad opera dei MAS del comandante Rizzo.

22 *Ibid.*, p. 312.
23 *Ibid.*
24 *Ibid.*, p. 313.

Un'altra profezia riguardava il presidente americano Wilson di cui D'Annunzio disse: «Non datevi pena per l'ostilità di quel cialtrone di Wilson. Ho sognato stanotte che stava mangiandosi il cervello». Qualche tempo dopo in una lettera si mostrò ancora più esplicito affermando: «Se Wilson diventasse pazzo, quale nemesi!». In quel periodo il presidente stava bene, e nessuno poteva prevedere la sua tragica fine di follia. In onore alle tradizioni arcaiche del suo paese, D'Annunzio credeva all'esistenza di un genietto-diavoletto, uno «spiritello della stravaganza», il Mazzamuriello, folletto innocuo, ma dispettoso, che abita nelle dimore e si diverte a nascondere gli oggetti: «Ebbe il suo nascondiglio nella carbonaia della mia casa paterna e, fin dall'infanzia, mi ha in balìa»[25]. Era così convinto degli interventi del folletto che raramente cercava un oggetto smarrito per più di due minuti, affermando che il Mazzamuriello lo avrebbe rimesso a posto quando gli fosse garbato. Il suo numero magico preferito era l'undici, seguito dal nove e dal sette, da lui prediletto dal punto di vista letterario, e poi dai multipli del sette e del nove, il ventuno e il ventisette. Era consapevole del tradizionale potere magico attribuito al numero sette, e frequentemente numerava i «ventisette sette», che sono i sette doni dello Spirito Santo, i sette colli di Roma, i sette savi, i sette dormienti, i sette cieli, i sette pianeti, le sette stelle, le sette meraviglie del mondo, le sette bellezze, i sette sacramenti, i sette peccati, i sette dolori della Vergine Maria, le sette chiese necessarie all'indulgenza negli Anni Santi, i sette candelabri (o meglio il candelabro a sette bracci della tradizione ebraica), le sette piaghe di nostro Signore Gesù Cristo, i sette spiriti, i sette occhi, i sette a Tebe e le sette porte di Tebe, i sette colori principali, i sette giorni della settimana, le sette vacche grasse e le sette vacche magre del sogno del faraone decifrato da Giuseppe, le sette Pleiadi della costellazione, le sette virtù, le sette arti liberali e i sette libri delle Laudi. Detestava i numeri pari, affermò nel 1921 che la ventisettesima legislatura sarebbe stata la migliore d'Italia. A un suo amico scrisse con gioia un giorno: «I miei

[25] *Ibid.*, p. 314.

cani sono ridotti a sette, i miei cavalli a tre. Quanto a me son dimagrito di sette chilogrammi»[26].

Nel 1916, dopo aver ricevuto la seconda medaglia d'argento al valore, gli scrisse: «È probabile del resto che io guadagni tra breve la terza medaglia, in omaggio al mio profondo sentimento trinitario, vivo o morto». Dal punto di vista astrologico si sentiva protetto dalla stella Altair, e contemporaneamente detestava il mese di febbraio, piovoso e nebbioso, la cui caligine gli opprimeva l'intelletto. Considerava come pietra preziosa favorevole lo smeraldo, amava, come si è visto, sottoporsi all'interpretazione di chiromanti e di grafologi. Su questo il suo biografo Antongini racconta un aneddoto interessante. Una volta un grafologo di fronte a un manoscritto di D'Annunzio sentenziò: «Megalomane, senza ombra d'ingegno!». Il poeta si divertì molto a questa interpretazione e la raccontò a tutti, citandola anche nel *Libro segreto*, modificata leggermente.

A Napoli, tra il 1891 e il 1892, D'Annunzio frequentò il salotto della nobile russa Olozov, dove si tenevano sedute medianiche, e dove ebbe modo di conoscere la celebre Eusapia Palladino, che più tardi inviterà a Parigi per sbalordire il suo amico, il raffinatissimo Robert de Montesquiou. Tra i due non esisteva solo l'interesse comune per la bellezza e la maldicenza licenziosa, ma anche per lo spiritismo. Siamo nel 1910, Robert de Montesquiou era appassionato di occultismo, come del resto tutto il bel mondo parigino. Di lui abbiamo un ritratto di Giovanni Boldini, che lo presenta come una sorta di Des Esseintes, l'eroe di *Á rebours* di Huysmans[27]. Con D'Annunzio consultò veggenti, santoni, spiritisti, esoterici e cartomanti. Una maga che abitava in una catapecchia dietro Notre-Dame, fu definita particolarmente dotata di intuito profetico. La contessa Greffuhle, cugina di Montesquiou, condivideva tale curiosità; per lei D'Annunzio fece giungere dall'Italia la medium Eusapia Palladino per un conciliabolo magico organizzato nell'abitazione della contessa. Il gruppo era costituito dai tre credenti più uno scettico, il duca di Guiche, riuniti in una vasta biblioteca attorno alla donna. Un'ora passò senza che la più

[26] *Ibid.*

[27] Montesquiou ispirò anche il barone De Charlus a Marcel Proust.

piccola manifestazione venisse a scuotere le convinzioni materialistiche dello scettico. Ma nel momento in cui egli prendeva congedo alzando le spalle, un enorme tagliacarte ricavato da una zanna d'elefante, si alzò dalla tavola su cui era posato, e lentamente fece il giro della stanza; lo scienziato riconobbe che era un fenomeno che sfuggiva alle spiegazioni razionali[28].

Nel periodo precedente la guerra D'Annunzio frequentava spesso la marchesa Casati, che in quell'epoca coltivava le scienze magiche con tale assiduità e passione da mantenere in casa sua, talvolta per mesi e per anni, veggenti e sensitive, maghe e profetesse «come una principessa del Rinascimento, che aveva a corte astrologi e giullari»[29]. Nel 1913 D'Annunzio conobbe una veggente che lo colpì particolarmente, una monaca *défroquée* le cui predizioni erano impressionanti, poiché pare si avverassero regolarmente dopo poco tempo. Gli era stata segnalata dal principe Paolo Troubetzkoy, che personalmente aveva avuto dalla ex monaca una prova di preveggenza. Essendo in procinto di acquistare una casa a Parigi, il principe aveva consultato per burla la veggente chiedendole se considerava quell'affare raccomandabile, ed ella aveva risposto: «Nella casa vedo del sangue». Il principe, acquistato l'appartamento, trovò al quarto piano il cadavere di un inquilino, che si era suicidato un mese prima. D'Annunzio divenne per vari mesi un cliente assiduo della veggente, alla quale non rivelò il suo nome (facendosi chiamare «l'ami d'Apollion»), e a cui mandava amici e conoscenti procurandole una réclame prodigiosa. La veggente riceveva bendata e protetta da una vecchia tenda sporca, attraverso la quale il cliente doveva insinuare la mano sinistra. Un'altra maga che colpì D'Annunzio fu una certa Giovanna d'Arc che si vantava di discendere dalla pulzella d'Orleans e che abitava a Venezia. Nel luglio del 1919, a casa di sua moglie, donna Maria, D'Annunzio ascoltò una principessa romana cartomante che, trovandosi tra gli invitati, gli lesse l'avvenire nelle carte. Alla fine il poeta esclamò con gioia: «Trionfi, trionfi; le carte sono state straordinarie». Raccontò più tardi che fu in

[28] JULLIAN, *op. cit.*, p. 222.
[29] T. ANTONGINI, *op. cit.*, p. 316.

quel giorno che egli decise di marciare su Fiume[30]. Tra scetticismo e ironia D'Annunzio coltivava l'interesse per lo spiritismo, stimolato da Nella Doria Cambon, poetessa spiritista di Trieste. Di tale interesse abbiamo testimonianza in diverse lettere che la Cambon inviava al poeta; come il resoconto della seduta in cui si manifestò lo spirito di Alessandro Manzoni che dettò una preghiera. Mentre altre anime di trapassati illustri come Umberto I, Cesare Battisti, Felice Cavallotti, Alessandro Volta, e san Sebastiano inviavano messaggi oscuri, la notizia delle evocazioni medianiche triestine, a cui venne direttamente o indirettamente coinvolto anche D'Annunzio, fu pubblicata dal «Secolo» di Milano nel 1921. Le lettere di Nella Cambon conservate al Vittoriale documentano i rapporti di lunga data della poetessa con D'Annunzio, nell'ambito dell'interesse per la medianità. Non vi è dubbio che il poeta rimanesse in sostanza scettico, come si deduce dai dolci rimproveri della Cambon, che sentiva il poeta poco convinto della presenza degli spiri-

[30] *Ibid.*, p. 317. Antongini racconta un lungo episodio di magia che vale la pena citare per intero: «Solo una volta ebbi l'occasione di assistere con lui a una pratica d'"involtura" alla quale egli sembrò prendere seriamente parte attiva, ma mantenendo inalterato (se non certo) il suo interno sorriso di inguaribile scettico. Il sortilegio ebbe luogo a Roma la notte del 20 giugno 1915. Vi presero parte attiva D'Annunzio e la marchesa Luisa C. Officiò una maga che in quell'epoca prediceva il futuro alla Roma dei salotti e delle ambasciate e riempiva le tasche degli illusi di costosissimi amuleti che ella diceva provenienti dall'Oriente misterioso e che erano invece fabbricati in via Margutta da un Dossena qualunque. Questa maga era la contessa P. La stregoneria medioevale dell'"involtura", per chi non sappia, consiste nella sacrilega parodioa del battesimo di una figura di cera, rappresentante un nemico che si vuol ferire o far morire. Il fantoccio viene poi trafitto con uno spillo nel punto esatto ove si desidera che l'individuo da esso rappresentato subisca una lesione fisica. Questa gentile pratica era molto in voga anche all'epoca del Re Sole. La curiosa cerimonia si svolse alla tomba degli Orazi e dei Curiazi sulla via Appia, allo scoccare della mezzanotte, come esige la tradizione. Nessun particolare del rito satanico venne omesso, affinché il magico esperimento sortisse il malefico effetto desiderato. Personalmente, lo confesso, non ebbi gran timore per la vittima designata, trafitta in effigie, benché l'ora, il luogo strano, la suggestione della notte temporalesca e la serietà degli "officianti", conferissero una certa funebre solennità alla cerimonia già poco allegra per se stessa. La vittima, del resto, vive ancora (son passati ormai diciotto anni) e non mi è mai risultato che abbia risentito alcuna tragica conseguenza di quel sortilegio da lei certo ignorato. A testimonianza dell'episodio rimane un curiosissimo e audacissimo poemetto in prosa che D'Annunzio scrisse in francese e intitolò: *La figure de cire*. Di questa rarissima composizione non esistono che due copie, delle quali una è nelle mani della Marchesa C. L'originale fu distrutto dall'autore». (ANTONGINI, *op. cit.*, pp. 406-407).

ti: «Se non mi credeste l'anima vostra è senz'ali. Se non veniste credendo l'anima vostra non ha poesia. Dio vi dia pace e gloria vera»[31].

Un altro personaggio dedito allo spiritismo circolava intorno a D'Annunzio: l'architetto Giancarlo Maroni, da anni in comunicazione spiritica con un tal «caldeo», e assiduo praticante di sedute medianiche. Al Vittoriale, Maroni mise in contatto D'Annunzio con lo spirito della Duse. L'episodio è narrato dal giornalista Robert de la Croix, pubblicato nel 1950 dal settimanale parigino «Carrefour»[32]. Più controversa è una supposta appartenenza di Gabriele D'Annunzio all'Ordine Martinista. L'ordine, fondato nel 1891 da Papus, alias Gérarde Encausse (soprannominato il Balzac dell'occultismo per la sua opera abbondantissima), si riferiva nel nome al «filosofo sconosciuto» Saint-Martin, ed ebbe fra gli iniziati di maggior spicco lo zar Nicola II. In Italia la fondazione dei primi gruppi martinisti è incerta. Secondo una tradizione verbale il primo nucleo si sarebbe organizzato a Follonica, in provincia di Grosseto. Ma nell'agosto del 1922 Marco Egidio Allegri apparve nelle file martiniste, nate ovviamente nell'ambito della massoneria iniziatica. Legionario fiumano, dopo il suo rientro dall'impresa di Fiume, alla quale aveva partecipato insieme a Zasio allora sedicenne, era ritornato a Venezia e vi aveva fondato vari gruppi martinisti. La notizia che riguarda D'Annunzio è in una lettera del 21 agosto 1922 indirizzata ad Allegri dal «superiore sconosciuto» Mokallé, filosofo incognito del gruppo. La lettera porta un richiamo e una postilla. Il richiamo dice: «Ho pensato esser meglio attendere ancora prima di scrivere a Roma. A chi debbo spedire la lettera perché venga recapitata al Gran Maestro?». La postilla, riferentesi alla caduta di Gabriele D'Annunzio dal balcone del Vittoriale, dice: «Hai sentito della disgrazia toccata al pot.mo fratello sup. inc. ARIEL? Ora però sta meglio: speriamo che venga conservato a noi e alla Patria. Mokallé»[33]. La

[31] «Carteggio Doria Cambon», 28 novembre 1923, Archivio Generale del Vittoriale, D.C.N., XIV, 3.

[32] «Carrefour», n. 303, Paris 1950.

[33] In G. VENTURA, *Tutti gli uomini del martinismo*, Atanòr, Roma 1978, p. 69. Cfr. anche F. BRUNELLI, *Il Martinismo e l'ordine Martinista*, Volumnia, Perugia 1980, p. 98,

faccenda ha tutta un'altra versione nella *Vita segreta* scritta dal biografo Tom Antongini, che parlando di Allegri lo chiama «camerata dilettissimo, compagno di volo e di gloria, che morì in guerra da eroe dopo aver preso parte col poeta al raid su Vienna, e il cui nome era Allegri, ribattezzato da D'Annunzio fra' Ginepro». Da Antongini sappiamo ancora che il poeta si era per un periodo autobattezzato con lo pseudonimo shakespeariano di Ariel, che usava specialmente come firma per i telegrammi[34].

Al di là di tutte le considerazioni sulla partecipazione più o meno esplicita al martinismo va detto che per D'Annunzio la poesia traeva ispirazione dal mistero. La «selva di sogni» di baudelaireiana memoria è l'atmosfera ideale del poeta, la cui realtà risulta trasfigurata, immersa nella magia evocatrice dell'arte. La vita quotidiana è densa di affascinazioni, la realtà è "creata" come attraverso l'azione della verga magica dei sapienti incantatori. Tutto diviene metafora, allegoria di verità nascoste e seducenti, sacre e blasfeme insieme. D'Annunzio raccontò che in una notte di luglio uscì con una padella all'aria aperta tentando di rovesciare una frittata: «Sul limitare del vestibolo di tufo, scorsi l'armilla della nuova Luna nel cielo glauco. Adunai la sapienza esatta e il misurato vigore nelle mie braccia e nelle mani che reggevano il manico». Il poeta dette il colpo ma la frittata non ricadde nella padella. Guardò e riguardò, ma nessuna traccia, poi... «nel volgere gli occhi al cielo scorsi nel bagliore del novilunio la tunica e l'ala di un angelo. Mi feci di gelo. L'angelo nel passaggio aveva colto la frittata in aria, l'aveva rapita, la sosteneva con le dita non usate se non a levar l'ostia. La recava ai beati, offerta di perfezione terrestre: non imitava la dorata rotondità dell'aureola?»[35]. D'Annunzio non fu mai pedissequamente "esoterico", arrivando a contestare la legge "sacra" del

dove si dice: «Tra il gruppo dei fratelli martinisti prima dell'avvento del fascismo dobbiamo necessariamente ricordare anche il D'Annunzio col nome iniziatico di Ariel».

[34] ANTONGINI, *op. cit.*, p. 320. Giorgio Galli dà per certa l'iniziazione martinista del poeta: «Va [...] ricordato che Gabriele D'Annunzio venne iniziato all'ordine esoterico martinista in quella Francia dalla quale ritorna nel 1915 per la campagna interventista». Cfr. G. GALLI, *La politica e i maghi*, Rizzoli, Milano 1995, p. 215.

[35] In *Cento e cento e cento pagine del libro segreto di Gabriele D'Annunzio, tentato di morire*, cit., p. 867.

rapporto microcosmo e macrocosmo: «Si crede, si vuol credere che esista l'armonia tra le leggi della natura, dell'anima, e della città. Non esiste»[36].

La sua incertezza circa la possibilità di utilizzare rozzamente esperienze medianiche per l'arte, è già presente nel carteggio con Capuana. Lo scrittore siciliano aveva chiesto a D'Annunzio di tradurre in versi, forse per il giornale «Fanfulla», un poema trasmesso da un'entità spiritica a uno sconosciuto medium. Nelle due lettere a Capuana, una del 17 febbraio e una del 7 marzo del 1884, compariva lo scetticismo di D'Annunzio circa questa possibilità: «La leggenda è strana, ma composta di reminiscenze di altre leggende ben note mi pare: ci sono qua e là delle oscurità, delle improprietà gravissime; c'è una manifesta disuguaglianza nello stile, che ha frasi bibliche, frasi modernissime, volgarità deboli accanto ad espressioni efficaci, immagini stonanti in mezzo a una rappresentazione che vorrebbe arieggiare la rozza semplicità inesperta di certe emanazioni dell'arte umana primitiva»[37]. La seconda lettera è ancora più esplicita, ed esprime grande imbarazzo: «Sostiene Ella forse che le produzioni scritte da chi è sotto l'influenza spiritica possano offrire nuova materia all'arte, se convenientemente e abilmente elaborate poi dall'artista? O questo non ha nulla a che fare con la sua ipotesi? Io non so»[38]. La posizione "esoterica" di D'Annunzio può essere riassunta nei versi che egli stesso fece incidere in latino sulla porta interna del vestibolo al Vittoriale:

Io son Gabriele che mi presento dinanzi agli dèi
fra gli alati fratelli il più veggente
alunno di Prosverta sacerdote dell'arcano e del divino
interprete dell'umana demenza
volatore caduto dall'alto, principe e indovino.

Paul Valéry, che da giovane fu sensibile al magico, restò affascinato dal poeta, visitato al Vittoriale nel 1924. Su Valéry i sortilegi di D'Annunzio agirono in modo sorprendente: «È un

[36] *Ibid.*, p. 918.
[37] Cfr. F. MONETTI - G. TESIO, *Lettere inedite di Gabriele D'Annunzio*, in «Quaderni del Vittoriale», 14, marzo-aprile 1979.
[38] *Ibid.*

alchimista; l'oro è il suo combustibile. Quello che si sa della sua vita non ha importanza, l'importante è il non-espresso»[39]. D'Annunzio confidò a Paul Valéry che avrebbe desiderato scrivere *Aspetti dell'Inconoscibile*, e lo intrattenne sul misterioso «Terzo luogo», stato spirituale che si colloca tra la vita e la morte.

Passeggiando per il Vittoriale, non c'è bisogno di credere ai fantasmi per avvertire, sotto gli alberi o tra le colonne, «la presenza del morto di cui stiamo attraversando il sogno»[40].

Sul lago incantato la volontà di perpetuarsi attraverso operazioni magiche rende, nella villa come nella tomba, l'atmosfera pesante. Casa di spettri e di simboli, il Vittoriale ha spazi che sembrano quelli immaginati da Huysmans per Des Esseintes o da Villiers dell'Isle Adam per il suo Axel. Nel Vittoriale il gusto estetizzante diviene evocazione spiritica di un mondo irreale. È il Montsegur di Péladan con le sue decorazioni pan-religiose, è il tempio di Parsifal, è il paradiso dell'esteta moribondo con statue di ogni genere, simboli francescani, oggetti di culto e di guerra.

A tutte le sette esoteriche d'Italia consiglierei una visita guidata, magari dall'onesto Attilio Mazza,[41] al Vittoriale. Ai gruppi che tentano di far rivivere un paganesimo naturalistico, vorrei suggerire una modalità abbastanza semplice per "resuscitare" gli antichi dèi della natura: leggere e meditare il poema *L'otrę*:

Uom che m'odi, il tuo spirito che dorme
più non vede gli antichi numi italici!
Vivon loro pieni di possanza:
hanno il fiato de' boschi entro le nari;
i gioghi venerandi han per altari,
e di sé fanvi testimonianza [...]

D'Annunzio, come ogni mago che si rispetti, mescolava perle letterarie al fango, eppure l'alchimia del suo dono poetico ci

[39] In P. JULLIAN, *D'Annunzio*, cit., p. 376. Valéry era affascinato dal Principe-poeta sognato dai simbolisti e realizzato da D'Annunzio, che chiamò «l'Essere contro il tempo» e l'ultimo dei poeti, il cui nome «segnerà un'epoca della storia profonda della Terra» (*Ibid.*).
[40] JULLIAN, *op. cit.*, p. 358.
[41] Cfr. *supra*, p. 170, nota 1.

regala opere di alta classe "esoterica" come le due quartine seguenti che, se comprese, farebbero felici tutti gli iniziati ai culti naturalistici della New Age, i quali sognano di entrare in contatto con gli spiriti elementari delle foreste, delle acque e dei mari. I versi evocano *Versilia*, una creatura mitica, ninfa boschereccia, vogliosa e bellissima, fatta vivere dalla magia dei versi:

> Non temere o uomo dagli occhi
> glauchi! Erompo dalla corteccia
> fragile io ninfa boschereccia
> Versilia perché tu mi tocchi [...]
> Talora la scaglia del pino
> è come una palpebra rude
> che subitamente si chiude,
> nell'ombra, a uno sguardo divino.

Dobbiamo rassegnarci: non c'è altro modo per rendere operativa l'antica magia, che trasformarla in arte e in letteratura.

Capitolo Quattordicesimo

EVOLA E DE MARTINO, OVVERO «LA CONGIUNZIONE DEGLI OPPOSTI»

Nella seconda edizione de *Il mondo magico* (1958), De Martino riporta in appendice un articolo di Mircea Eliade che commenta il suo testo, insieme a *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico*, del 1946[1]. Eliade recensisce favorevolmente i lavori di De Martino e riferisce che i documenti apportati, riguardanti fenomeni di chiaroveggenza e lettura del pensiero presso gli sciamani Tungusi, sogni profetici e utilizzazione dello specchio magico per scoprire i ladri o gli animali da cacciare presso i Pigmei, e il passaggio sul fuoco alle isole Fiji, sono scelti «tra i più sinceri e netti della letteratura etnologica contemporanea». La lista dei fenomeni straordinari attribuiti nel mondo primitivo a persone dotate di poteri magici potrebbe essere facilmente allungata. Alcuni di questi fenomeni sono stati osservati anche presso i medium europei. Studiati con estremo interesse dalla scienza positiva, tali fenomeni, afferma con onestà intellettuale lo stesso Eliade, presentano un carattere *sui generis*: essi non si lasciano riprodurre sempre e in qualsiasi ambiente. Lo storico delle religioni ricorda l'insuccesso di numerose esperienze paranormali programmate sia tra gli stregoni primitivi, che presso i medium moderni e riporta l'interpretazione di De Martino, secondo il quale tali fenomeni magici appartengono non alla natura in sé, ma a un particolare tipo di natura culturalmente condizionata che esiste solo

[1] L'articolo comparve nella prestigiosa rivista «Critique» con il titolo: *Science, idealisme et phénomènes paranormaux*, 21 (1948), pp. 315-323.

per chi ci crede ed è valorizzata dalle esperienze collettive: i fenomeni magici hanno quindi un senso storico. Eliade sottolinea come De Martino sia stato un idealista della scuola di Benedetto Croce e già in *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* avesse tentato di fondare l'etnologia sulla concezione crociana della storia, secondo la quale se si considera la realtà appresa dai primitivi (e dai circoli spiritici dei parapsicologi) come identica alla nostra realtà, ci si inibisce la comprensione non solo dei fenomeni paranormali, ma anche del mondo magico in generale. Mai il relativismo culturale di antropologi ed etnologi si era spinto tanto radicalmente avanti: se la realtà è culturalmente determinata abbiamo allora almeno millecinquecento tipi di realtà, quante sono le culture presenti nel pianeta (per non parlare delle civiltà morte). A Eliade (che non è stupido anche se ha qualche simpatia per i poteri straordinari degli yoghin indù) non sfugge l'assurdità di tale presupposto.

Le conseguenze dell'interpretazione di De Martino si possono prevedere: «Se la realtà, anche quella cosmica, è sempre storicamente e culturalmente condizionata, cioè modellata dall'evoluzione della condizione umana, il mondo non è mai dato, è sempre *fatto* dall'uomo». Così siamo in diritto di concepire una pluralità di universi fisici (quei famosi millecinquecento) in cui a seconda della cultura gli uomini possono volare, diventare invisibili, far venire la pioggia o trasformarsi in giaguari. In uno di questi universi, il nostro (assai meschino purtroppo), per volare gli uomini devono prendere l'aeroplano e per comunicare a distanza devono usare il telefonino... Tutto dipende dalla storia, ovvero dalla volontà dell'uomo. A pagina 310 de *Il mondo magico*, in cui compaiono dei puntini, una parte delle considerazioni di Eliade è stata soppressa. Perché mai De Martino non ha pubblicato integralmente l'articolo di Eliade apparso su una rivista prestigiosa in cui raramente venivano recensite opere di italiani? Nel brano "censurato", Eliade, domandandosi se De Martino sia in grado di accettare del suo storicismo idealista le conseguenze estreme afferma: «Uno studioso dell'idealismo magico M.J. Evola, le ha da lungo tempo formulate in una serie di libri audaci e inquietanti (cfr. per

esempio *Saggi sull'idealismo magico*, ecc.)»[2]. Poteva De Martino lasciarsi accomunare con l'ideologo di destra, seppure di una destra aristocratica e irriducibile che non si era mai identificata con il fascismo? Il professore non poteva essere posto in sequenza con Evola nemmeno in un articolo di un "santone" della storia delle religioni come Eliade. De Martino poteva dimenticare la militanza dello stesso Eliade nella «Guardia di ferro» rumena, ma con Evola non voleva avere nulla da spartire. La seconda edizione de *Il mondo magico* esce nell'aprile del 1958, l'anno in cui De Martino vince il premio Viareggio per *Morte e Pianto rituale*. Nell'anno precedente De Martino aveva scritto su «Nuovi argomenti» contro i suoi compagni e amici intellettuali che avevano lasciato il partito Comunista dopo i fatti di Ungheria. De Martino discute il problema nelle lettere a Pietro Secchia[3].

Ma che dice Evola di così «audace e inquietante» che De Martino ha soppresso? Evola critica l'idealismo partendo dalle prime premesse conoscitive dell'idealismo stesso, secondo le quali l'esistenza di un mondo esterno, di un oggetto, non è pensabile al di fuori dell'atto conoscitivo del soggetto. Il conoscere è una relazione in cui il soggetto si pone in rapporto con il mondo. Già Kant aveva evidenziato che spazio, tempo, causalità erano categorie formali dell'intelletto e non proprietà realmente esistenti nella realtà oggettiva, nella natura. Il mondo, cioè l'oggetto, rimaneva come una imprecisabile «cosa in sé» avvertita tra le maglie del conoscere. Tra fenomeno e *noumeno* si estendeva una zona d'ombra. I filosofi idealisti (come giustamente sintetizza Evola) vogliono superare tale zona e identificano nell'oggettò, nel mondo, un limite interno del soggetto, dell'io, anzi un momento dello sviluppo della sua graduale presa di coscienza. L'io degli idealisti non è l'io dell'individuo ma l'io trascendentale, distinto ma coincidente con i singoli io

2 *Ibid.*, p. 321 (traduzione nostra).

3 Il problema dei rapporti ufficiali tra De Martino e il PCI dal 1957 al 1958 è controverso. Riccardo Di Donato dice che: «Ernesto non è quell'astratto campione della libertà di pensiero al di là e al di fuori della ragione politica è, potremmo dire, del principio di realtà, che i crociani di Napoli hanno voluto far credere, è un membro del partito comunista». Cfr. R. Di Donato, *Un contributo su De Martino*, in *Compagni e amici. Lettere di Ernesto De Martino a Pietro Secchia*, la Nuova Italia, Firenze 1993, p. XIII.

individuali. Hegel attribuisce all'io trascendentale categorie come l'astrattezza, la concretezza dello spirito, la storicità. Allora, si chiede Evola, se è l'io che rende possibile la realtà, è possibile immaginare tante realtà quanti sono gli io trascendentali culturalmente e storicamente determinati? Evola respinge l'io trascendentale come un'astrazione argomentando che o l'io trascendentale è l'io reale ovvero non è l'io reale e allora non è nulla, è un'idea, è un concetto astratto, reale solo in virtù di una realtà come il filosofare[4].

Anche la razionalizzazione forzata del reale è attaccata come retorica nel senso che Michelstäedter aveva dato a tale termine: «Un conto è dire che il mondo è una mia rappresentazione, un conto è dire che è una mia volontà». Nietzsche aveva certamente lasciato i suoi segni nel pensiero evoliano. Chi ha pensato a fondo la concezione idealistica dell'io come sola certezza, in cui tutte le altre realtà non sono che percezioni, immagini e concetti, non deve fermarsi all'impotenza dell'io. L'io non deve sfuggire alla propria limitazione, privazione, insufficienza, ma deve identificarsi psichicamente con l'io trascendentale. Questo è un salto logico (o analogico) che ha portato Evola verso la magia. Queste sono le affermazioni «audaci e inquietanti» che avevano colpito Mircea Eliade. La razionalità, la certezza e la conoscenza si identificano con la potenza. Certo per Evola la magia è scienza dell'io, azione cosciente, tecnica operativa, assolutamente in contrapposizione con gli atteggiamenti medianici ed esoterici passivi. Il problema dell'io trascendentale è stato risolto pescando nelle tradizioni filosofiche dell'Oriente, nelle dottrine del risveglio buddhista, nel tantrismo, nell'ermetismo alchemico, nelle opere sapienziali di varia origine. «Se devo creare il mondo, se la realtà è determinata da qualcos'altro che risiede nell'io, allora voglio un mondo secondo la mia volontà creatrice, che rispecchi l'individuo assoluto»[5]. Anche se tutto questo è un'illusione (sia per gli alchimisti che per i santoni tantrici che forzano le pratiche sessuali al punto di trascendere la loro naturalità), Evola spinge la riflessione fino alle

[4] J. Evola, *Saggi sull'idealismo magico*, Atanòr, Roma 1925, p. 13.
[5] *Ibid.*

sue estreme conseguenze e secondo Eliade «va più avanti» di De Martino. Le concordanze tra i due autori tanto distanti non si fermano qui. Evola in un saggio dal titolo *La fisima della magia*, compreso in *Ricognizioni, uomini e problemi*, dice: «Per l'uomo di oggi tra l'io e la realtà o natura esiste una barriera, ma non è stato sempre così. Nel mondo di cui la magia faceva parte quella barriera era labile, con la controparte di una percezione non semplicemente fisica della realtà. Ciò non era immune né da rischi né da ogni eventuale rimozione o attenuazione di quella barriera, da cui derivava peraltro una duplice possibilità. Da un lato era possibile che forze invisibili della realtà invadessero l'uomo ledendo la sua personalità (donde quelli che Frazer ha chiamato «the perils of the soul» ossia, i pericoli dell'anima, e donde la ragion d'essere di tanti riti di protezione nelle civiltà antiche ma anche nelle popolazioni primitive)»[6]. Dall'altro lato era possibile un movimento in senso opposto, «secondo il quale l'uomo rimossa quella barriera poteva penetrare nella natura e su essa agire in termini di magia»[7].

De Martino da parte sua insisteva sulla labilità psichica del mondo magico, affermando che i primitivi (ma anche i contadini della Lucania e della Puglia) non conoscono come noi moderni l'unità della persona e si trovano continuamente davanti alla drammatica minaccia sia di perdere il proprio essere, sia di vanificare il mondo esterno. L'ideologia magica si fonderebbe sulla labilità psichica, ma costituirebbe contemporaneamente una difesa per i pericoli dell'anima. Se abbiamo voluto notare delle affinità fra De Martino ed Evola, dobbiamo per amore di verità sottolineare anche le divergenze. Evola vagheggia una magia elitaria che sia la rappresentazione "fisiologica" della volontà di potenza, capace di trasformare la realtà esterna secondo i dettami dell'io assoluto. Egli mette in pratica (non sappiamo quanto, come e con quali risultati) le sue scoperte per quanto riguarda lo sbocco "operativo" dell'apparato gnoseologico dell'idealismo, postulando una possibilità di trasformazione dell'oggetto (cioè la realtà esterna) da parte del

[6] J. Evola, *La fisima della magia*, in *Ricognizioni, uomini e problemi*, Mediterranee, Roma 1974, p. 105.
[7] *Ibid.*

soggetto. De Martino si limita a registrare, a osservare e a interpretare i fenomeni della magia. Egli non cessa comunque di praticare anche la parapsicologia scrivendo ininterrottamente sulla rivista «Metapsichica». Già nel 1946 pubblicò un contributo dal titolo *Magismo sciamanistico e fenomenologia paranormale* dove sono proposti alcuni dati che riprenderà ne *Il mondo magico*. Si tratta delle analisi dello Shirokogoroff sugli sciamani tungusi e sulle loro presunte possibilità di comunicare a distanza, di produrre fenomeni di telepatia, di influenzare le persone con il metodo della fattura e dello stregamento. Nello stesso anno, il 1946, De Martino collabora alla rivista «Scienza del mistero», riproponendo nel numero tre del febbraio, *La chiaroveggenza degli sciamani*, e nei numeri nove e dieci *Uomini e bestie nel mondo magico* e *La persona magica*. Nel 1956 nella rivista «La tour Saint Jacques» troviamo riportati gli interventi di vari autori al congresso di Royaumont sulla parapsicologia. Di nuovo troviamo De Martino ed Eliade a confronto. Il primo insiste sulla necessità di sperimentare oggettivamente i fenomeni paranormali per arrivare alla verifica della loro veridicità, come nel caso della levitazione e del volo magico. Un'aspirazione neopositivista si fa quindi strada nella posizione teorica di De Martino. Mircea Eliade puntualizza invece che per uno storico delle religioni è molto più importante analizzare i complessi mitico-rituali legati all'idea del volo, dell'ascensione, dell'uscita dalla dimensione naturale che non verificare se ciò accade veramente (Eliade appare anzi molto scettico). Per lo storico rumeno è importante analizzare i significati, arrivare all'interpretazione del volo, del "sollevarsi" da terra, che porta con sé valori simbolici in cui si riflettono mitologie e rituali presenti in molte culture, in varie ideologie magiche, in diverse religioni e nelle esperienze dei grandi mistici. Tale è l'ambito specifico dello storico delle religioni, sottolinea Eliade: comprendere i miti senza curarsi se sono "veri". De Martino nel 1956 aveva piuttosto bisogno di ricorrere al dato oggettivo, alla verifica empirica, alla fotografia, mentre Eliade afferma: «È mai possibile *fotografare* l'eterna (spesso confusa) aspirazione umana a trascendere il tempo, lo spazio e le varie contingenze naturali?». Il desiderio di De Martino di confrontarsi con le strutture del pensiero, lo stimola a cercare verifiche nella parapsicologia, che è veramente un costrutto pseudorituale, tra l'altro privo di una mitologia che lo sorregga. La "verità" della magia è una verità di fede non basata su esperienze riproducibili in laboratorio.

Nel 1963 De Martino pubblicò per «Il giornale italiano per la ricerca psichica» (l'organo ufficiale della società di parapsicologia) il testo di una conferenza tenuta il 14 aprile del 1963. Egli insisteva ancora sulle tecniche di accertamento e sottolineava la necessità di tenere conto dei condizionamenti culturali nei vari operatori magici. Tale condizione è ripetuta ossessivamente al punto I e al punto II, mentre al punto III viene riconosciuto l'insuccesso delle sperimentazioni fino allora avvenute.

a) Uno sciamano del nostro tempo

So che affrontando le tematiche riguardanti Ernesto De Martino tocco in modo pericoloso uno dei mostri sacri più venerati dall'antropologia culturale italiana. Non posso certo negare, né lo vorrei, l'influenza fondamentale che lo studioso ha esercitato nell'ambito delle discipline demo-etno-antropologiche (così come vengono designate burocraticamente dalle istituzioni universitarie le riflessioni sulla specie umana nel campo delle scienze sociali).

La "sacralità" dell'opera di De Martino è in Italia indiscutibile. Recentemente uno studio approfondito e complesso definisce il nostro etnologo come il «Signore del limite». L'autore dello studio, Placido Chierchi, premette che il «Signore del limite» è lo sciamano, «il mago esperto di tecniche esoteriche che sa andare oltre di sé e forzare la soglia della propria coscienza quando sia necessario spingersi al di là dei confini del cosmo culturale per ricondurre entro i margini dell'ordine consueto le insorgenze marasmatiche del nulla»[8]. Continuando la sua concisa descrizione delle qualità dello sciamano, Chierchi si lancia a descrivere questo eroe della presenza impegnato a

[8] P. CHIERCHI, *Il Signore del limite*, Liguori, Napoli 1994, p. 1.

riscattare la persona magica dalla *coinomia* (con-fusione, partecipazione mistica) con la natura e a dischiudere gli spazi della continuità storica. La discesa dello sciamano negli abissi del caos è di fatto una catabasi eroica che permette la salvezza. De Martino sarebbe dunque un moderno sciamano, un «Signore del limite» che ricorre all'ontologismo heideggeriano per spiegarsi quel dramma storico del mondo magico che agli occhi dell'*Aufklärung* e della stessa coscienza storicista si è sempre rivelato come una fenomenologia impenetrabile. Secondo Chierchi, De Martino è il «Signore del limite», non soltanto sul piano degli «ardimenti metodologici [...] ma anche quando, al di là del modo storiografico relativo al magismo etnologico, si guardi al problema della crisi della civiltà e alle tematiche della fine del mondo»; allora «il parallelismo fra la deontologia storicista che regge tutto l'arco della produzione demartiniana e la funzione esorcistico-protettiva dello sciamano si fa a ben vedere ancora più stringente». L'autore continua ad attribuire alla nostra civiltà una fragilità ontologica che addirittura vagheggerebbe una tentazione del nulla proprio in quanto ragione antimagica. Le tentazioni nichiliste e apocalittiche della nostra società occidentale sarebbero dovute non già all'insorgenza di irrazionalità ma alla polemica antimagica. Torneremo su questo argomento, ma quello che mi interessa adesso sottolineare è che viene attribuito a Ernesto De Martino un ruolo non soltanto culturale, intellettuale e pionieristico, ma anche «esoterico-redentore-trasformatore», che solo una figura carismatica come lo sciamano può incarnare.

Se questa è la situazione della cultura antropologica attuale, le mie riflessioni sul punto nodale dell'interpretazione della magia saranno considerate sicuramente *eretiche*[9]. La vicenda intellettuale di Ernesto De Martino è assai complessa, ma vi è un punto su cui occorre riflettere: il suo interesse per la magia e il mondo del simbolico non scaturiva soltanto da una vocazione antropologica. Nel proporre una serie di testi da pubblicare De Martino si presentò alla casa editrice Einaudi nel 1942 non già

[9] È appena sorta l'*Associazione internazionale Ernesto De Martino* (diretta da Clara Gallini) che sta ripubblicando le opere dello studioso e il ricco archivio inedito.

come l'autore di *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* (1941), ma come «membro corrispondente della Società Italiana di Metapsichica»[10]. Nella lettera De Martino afferma che la Società intende promuovere lo studio scientifico dei fenomeni psichici e psicofisici così detti paranormali, e fa l'elenco di altre società sorelle in Inghilterra, Stati Uniti, Francia. Ricorda che corsi di metapsichica sono stati tenuti nelle Università di Lipsia e di Bonn e che esiste una cattedra di metapsichica a Leida. In Italia, sostiene, gli studi hanno avuto una «certa tradizione (basterà ricordare il nome di Morselli)»[11] ma solo la Società di cui lui è corrispondente «ha preso un indirizzo nettamente scientifico». Proponendo una collana di lavori di metapsichica De Martino afferma esplicitamente: «Anche da un punto di vista pratico la ricerca metapsichica può dare notevoli frutti: infatti il soggetto "sensitivo" è stato assunto recentemente dall'Azienda Mineraria Metallici Italiani per ricerche minerarie»[12].

Pietro Angelini suggerisce che per De Martino la scelta culturale della metapsichica è un appoggio per affrancarsi dall'egemonia di Croce. In effetti De Martino scrivendo a Ernesto Bozzano (spiritista e parapsicologo che scrisse nel 1941 *Popoli primitivi e manifestazioni super-normali*) afferma di sentire i limiti e le insufficienze dell'indirizzo idealistico italiano da cui proviene e di volere esplorare i campi della metapsichica. In una lettera a Banfi, è più esplicito e ammette di interessarsi «molto di psicopatologia e metapsichica» e di essere convinto che «alcuni fenomeni psicopatici e tutti i fenomeni metapsichici possono essere considerati come relitto, pur entro la civiltà occidentale, della civiltà magica». Tale è l'idea ispiratrice del suo «lavoro sul magismo», idea che ritiene «particolarmente feconda»[13].

Agli interessi per la parapsicologia (o metapsichica) De Martino fu iniziato negli anni giovanili su stimolazione di un personaggio particolare che, vissuto ai margini della cultura italiana,

[10] In C. PAVESE - E. DE MARTINO, *La collana viola*, a cura di P. Angelini, Bollati Boringhieri, Torino 1991, p. 50.

[11] Come abbiamo visto Morselli era fondamentalmente scettico (cfr. *supra*, p. 81).

[12] *Ibid.*

[13] *Ibid.*, p. 14. La lettera è del 1941.

aveva in essa inserito elementi insoliti e problematici che sicuramente hanno lasciato una traccia. Mi riferisco a Vittorio Macchioro, studioso dell'orfismo, archeologo di fama internazionale, arditamente interessato alle discipline metapsichiche o paranormali[14]. L'influenza di Macchioro su De Martino non è stata solo intellettuale ma anche parentale: l'archeologo diventò suocero di De Martino quando questi sposò Anna Macchioro nel 1935. Lo studioso da maestro intellettuale diventò "padre" trasferendo sul figlio spirituale i propri interessi, le proprie interrogazioni e le proprie inquietudini. Nel famoso libro *Zagreus* (pubblicato nel 1920 da Laterza) Macchioro aveva per primo, o più profondamente di altri, tentato delle analogie tra esperienze religiose mistiche e psicopatologiche.

Ci troviamo nel cuore di quella che sarà la tematica fondante delle ricerche di Ernesto De Martino, che ha ripetutamente focalizzato nel mondo magico un complesso intreccio di crisi della presenza e di tentativo di restaurazione della presenza stessa, con esplorazioni nell'ambito della psicopatologia controllata culturalmente, come nel caso dei famosi sciamani. La griglia interpretativa del Macchioro fu attaccata da Giovanni Gentile che la considerò riduttiva e incapace di rendere la vita dello spirito. Macchioro fu una persona irrequieta: di origine ebraica, era diventato cattolico per poi convertirsi al protestantesimo valdese nel 1921 e riconvertirsi, dopo varie esperienze, ancora al cattolicesimo.

Ciò che permette di sospettare una forte influenza di Macchioro su De Martino è stato il prolungato silenzio di De Martino stesso circa tale frequentazione intellettuale. Non va dimenticato che dal 1939 Macchioro si dedicò a pratiche di oniromanzia, spiritismo e cartomanzia; è memorabile una sua conversazione con Benedetto Croce in cui affrontò questi temi, che nell'universo culturale di Croce apparivano estremamente remoti. Perché De Martino tace sulla figura di Macchioro? Eppure aveva scritto per «Il piccolo» di Trieste una commemorazione del suocero, in cui, riferendosi alle sue complesse

[14] Cfr. R. DI DONATO, *Preistoria di Ernesto De Martino*, in «Studi storici», 1 (gennaio-marzo 1989), pp. 225-246.

vicissitudini biografiche (che persino cambiò il suo nome in Benedetto Gioia e pubblicò solo romanzi di interesse psicologico), affermava testualmente: «Con un accanimento che tocca il tragico si dette spietatamente a cancellare in sé e attorno a sé la memoria di quello che era stato». Questa frase si potrebbe attribuire al processo autobiografico di De Martino stesso, che con un pertinace silenzio ha contribuito a mettere in ombra il suo rapporto con il suocero ispiratore. Lo stesso Chierchi si domanda: «Ci troviamo di fronte ad una rimozione inconscia, ad una *metis* occultante rispetto al cattivo passato, oppure si può pensare a qualche altra ragione?»[15]. Chierchi sottolinea più volte che De Martino (di solito attento storicizzatore della propria vicenda intellettuale) non ha parlato «se non per metafore molto generiche delle interessanti pieghe della sua preistoria» e ha «per primo contribuito a far cominciare la storia di se stesso solo a partire dalla fase crociana»[16].

Non si tratta di un problema soltanto politico: Macchioro tra l'altro non aderiva a nessuna idea politica e anzi mise in guardia il giovane De Martino dalle fascinazioni della religione civile, identificata più o meno apertamente con il fascismo. Ritengo che quello che impressionava De Martino era l'indulgere di Macchioro verso quegli aspetti inquietanti dell'irrazionalismo che tanto avevano affascinato l'Europa tra le due guerre. Il tentativo spasmodico di De Martino è quello di ricondurre l'irrazionalismo (categoria peraltro imprecisa per determinare fenomenologie antropologiche) nei quadri di uno storicismo giustificativo che possa dare senso ai fenomeni dirompenti come la possessione, la crisi della presenza, le presunte operazioni magiche, la divinazione, i fenomeni di spiritismo e di medianicità nel nostro mondo contemporaneo. La storicizzazione dei fenomeni permette in qualche modo di razionalizzarli non con modalità positiviste, attraverso verifiche empiriche, ma dal punto di vista di un loro inserimento in un universo che solo la storia e la volontà dell'uomo possono rendere intelligibile. Questo è il vero dramma (più o meno sciamanico) di

[15] CHIERCHI, *op. cit.*, p. 16. Cfr. anche R. DI DONATO, *La contraddizione felice? Ernesto De Martino e gli altri*, ETS Editrice, Pisa 1990, pp. 41-47.

[16] CHIERCHI, *op. cit.*, p. 18.

Ernesto De Martino. Non sentendosi di rigettare completamente il mondo della magia come semplice e pura proiezione collettiva (Marcel Mauss è stato in questo caso chiaro e determinante), De Martino vuole salvare capra e cavoli, da un verso le capacità "reali" di uomini dotati di potere, dall'altra il mondo della razionalità organizzato secondo la storia evolutiva dell'Occidente.

b) Il problema dei poteri magici

Ma diamo a Cesare quel che è di Cesare. Ernesto De Martino si è occupato di magia per tutto l'arco del suo lavoro etnografico e ha portato alla ribalta della cultura italiana una serie di tematiche su cui solo una minoranza di studiosi si è data la pena di riflettere. Nel testo *Il mondo magico*, pubblicato nel 1948 per Boringhieri, De Martino analizza a fondo una serie di dati etnografici secondo i quali i poteri magici di personalità dotate di particolare carisma sarebbero reali. Fin dalle prime pagine De Martino afferma quella che sarà poi la sua posizione di base riguardo al problema della realtà dei poteri magici, affermando subito che la problematica investe due ambiti: i poteri magici e il concetto di realtà. Quest'ultimo è considerato in Occidente «un concetto tranquillamente posseduto dalla mente, al riparo da ogni aporia» che ogni ricercatore «può applicare o meno come predicato al soggetto del giudizio da formulare»[17].

Documenti etnologici, tratti da vari ricercatori sul campo, ci presentano un mondo variegato in cui le capacità magiche ed extrasensoriali sembrano «parzialmente verificate». Triller, autorevole studioso dei Pigmei, parla di capacità di visione a distanza attraverso uno specchio magico in cui si riproducono

[17] E. De Martino, *Il mondo magico*, Boringhieri, Torino 1948, p. 22. Alla prefazione è posta come epigrafe la famosa frase di Amleto rivolta a Orazio: «Ci sono più cose in cielo e in terra di quante sono sognate nella vostra filosofia» (*Amleto*, I, 5). Curiosamente la stessa epigrafe si trova nell'opera di Luigi Capuana, *Spiritismo?*. Come abbiamo visto, Capuana aveva dedicato a Benedetto Croce la sua opera intitolata *Mondo occulto*, del 1896.

visioni. Gli sciamani tungusi fanno la loro bella figura in una serie di testimonianze di ricercatori che avevano assistito a performance straordinarie come lettura del pensiero, comunicazione a distanza, direzione autosuggestiva dei sogni ed estasi. Abbiamo una dettagliata descrizione del passaggio sulle pietre roventi da parte degli abitanti delle isole Fiji nell'Oceania, più una svariata casistica di forme di divinazione e previsione del futuro. De Martino suggerisce abbastanza precocemente un confronto tra le capacità paranormali degli stregoni e gli studi sulla fenomenologia paranormale, sulle manifestazioni degli isterici, e su tutto quell'insieme nebuloso e complesso che va sotto il nome di *metapsichica*. Né De Martino tralascia di considerare il potere dei sogni, testimoniando soprattutto l'importanza che essi hanno presso i Fueghini. Questi popoli sembrano vivere nel mondo dei sogni e danno una grande importanza a notizie, emozioni, sensazioni che vivono nello stato onirico. L'autore sposta il suo interesse dai fenomeni magici e paranormali a situazioni psicopatologiche o perlomeno di uno psichismo *sui generis*. Egli analizza lo stato di *latah*, che consiste per i malesi in uno stato stuporoso in cui l'indigeno perde l'unità della propria persona e l'autonomia dell'io rimanendo esposto a tutte le suggestioni possibili, per cui può imitare l'ondeggiare di un albero o il volo di una farfalla o semplicemente può rimanere inerte. Tale stato (chiamato *olon* tra i Tungusi) fa crollare la distinzione tra presenza e «mondo che si fa presente: il soggetto in luogo di udire o di vedere lo stormire delle fronde diventa un albero le cui foglie sono agitate dal vento, in luogo di udire la parola diventa la parola che ode, ecc.»[18].

Questo stato semipatologico presente in molte culture può identificarsi con un'angoscia che esprime la volontà di esserci come presenza davanti al rischio di non esserci, De Martino focalizza il «dramma storico del mondo magico» in questo terrore di perdere la propria anima da cui scaturisce tutta una serie di operazioni che tenderebbero al riscatto. Sul rischio di perdere l'anima abbiamo una vastissima letteratura etnologica e antropologica. De Martino si riferisce fondamentalmente a

[18] E. De Martino, *Il mondo magico*, cit., p. 93.

Frazer e alla sua opera *I tabù e i pericoli dell'anima nel Ramo d'oro* (1911). Tutto il vasto armamentario della magia con i suoi rituali, le sue cerimonie e le sue credenze non sarebbe altro dunque che il tamponamento di una sempre minacciante labilità psichica, condivisa da interi gruppi, labilità che si manifesta in un'angosciante attenuazione della presenza unitaria. Questa è la tesi principale che De Martino sostiene presentando diversificati dati etnologici. Le radici del mondo magico affondano in un'esperienza fondamentale: la presenza a rischio che insorge a difesa dell'insidia che la travaglia. Il processo (assai nebuloso) proposto dall'autore sarebbe: *a)* crisi della presenza, cioè stato psicologico di confusione con la natura e rischio di sentirsi annullati; *b)* produzione dei rituali magici come difesa dell'annullamento. La presenza non resiste allo sforzo di esserci: fugge, si scarica, è sottoposta a influenze maligne, è rubata, è mangiata e cose simili, allora fuoriesce e «si scarica per le aperture del corpo, è rubata nelle peregrinazioni solitarie, è attratta dal cadavere, cade in soggezione per l'apparizione di qualche evento nuovo»[19]. Questa posizione psicologica è da De Martino avvicinata a quella dello schizofrenico costretto all'immobilità statuaria dello stupore catatonico. La magia sarebbe una plasmazione culturale, una creazione di istituti attraverso i quali il dramma esistenziale di ciascuno non resta isolato e relativo, ma si inserisce nella tradizione e si avvale delle esperienze che la tradizione conserva e tramanda. La presenza che fugge sarebbe agganciata dalle istituzioni rituali della magia. Da questa spiegazione della genesi del mondo magico De Martino passa a considerare il piano di realtà. Alla domanda «gli spiriti esitono realmente?» egli propone due risposte: se per realmente «si intende il dato deciso e garantito del nostro mondo culturale, gli spiriti non ci sono. Ma se riconosciamo una forma di realtà che nel corso del dramma esistenziale magico storicamente determinato emerge come riscatto di una presenza in rischio in un mondo in rischio, dobbiamo altresì accogliere la realtà degli spiriti [...] entro la civiltà magica»[20]. Abbiamo così due asserzioni fondamentali: da un verso si propone che le procedure magiche siano armamentari culturali adatti a tamponare i rischi della presenza e la caduta nel caos psicotico, dall'altro si afferma l'idea iper-relativistica che possano esserci varie realtà storicamente e culturalmente determinate: a seconda dell'ambito di realtà in cui uno si trova, gli spiriti possono esistere, i morti possono mettersi a camminare, gli sciamani possono trasformarsi in corvi e così via...

[19] *Ibid.*, p. 195.
[20] *Ibid.*, p. 197.

In *Sud e Magia* De Martino analizza i temi della fascinazione, del malocchio, della iettatura, della possessione e sostiene la specificità della cultura subalterna popolare, che manterrebbe in vita una situazione di crisi della presenza esattamente come le società primitive. L'autore porta alcune testimonianze di situazioni psicologiche crepuscolari entro le quali vengono compiuti gesti e azioni nella più totale dimenticanza. In queste condizioni di labilità della presenza anche in Lucania si innesterebbe la funzione protettiva delle pratiche magiche, tecniche socializzate, tradizionalmente rivolte a proteggere la presenza dalla crisi di miseria psicologica e a ridischiudere mediatamente le potenze relative, realisticamente orientate. «In un regime esistenziale in cui la potenza del negativo coinvolge lo stesso centro della positività culturale, cioè la presenza in quanto energia operativa, serba valore e funzione l'impegno della potenza tecnica dell'uomo»[21]. Così i casi di fascinazione, possessione, fattura, esorcismo sono fatti coincidere con un piano metastorico che fa da orizzonte ai fenomeni stessi e che si configura come forza maligna di persone o di enti mitici contro cui gioca la forza di altre persone e di altri enti mitici liberatori. L'elemento determinante nel mondo magico lucano è l'esperienza di essere *agito da*. Esserci nel mondo, cioè mantenersi come presenza individuale nella società e nella storia, significa agire come potenza di decisione e di scelta, ma questo non si verifica là dove si ha la sensazione e l'esperienza di essere *agito da*: tale sensazione coinvolge la totalità della personalità e delle potenze operative che la fondano e la mantengono. Anche nel caso della Lucania gli armamentari magici con i rituali, esorcismi,

[21] E. De Martino, *Sud e Magia*, Feltrinelli, Milano 1959, p. 71.

«istoriole» e incantamenti mettono in atto la «destorificazione del divenire, o più esattamente dell'accadere, in quanto negativo attuale o possibile»[22]. Le espressioni non molto chiare si spiegano meglio con gli esempi: «Quando le donne al fiume riempiono la placenta e recitano lo scongiuro "Come si riempie questa borsa d'acqua così possono riempirsi questi seni di latte" esse mimano e recitano un rito elementare che riassorbe nel colmarsi d'acqua della placenta la varietà dei momenti critici individuali relativi all'allattamento [...]. Così negli scongiuri contro il mal di pancia il modello metastorico ricalca lo schema del nanetto deforme che fa il malefizio in seguito ad una colpa e lo disfa dopo la riparazione»[23]. L'autore sostiene che i dati della magia lucana si presentano nelle più diverse epoche e civiltà della storia e cita come esempi la *baskania* dei greci, il *fascinum* dei romani e la stessa demonologia cristiana, che ammette la fascinazione come effetto di un patto tacito col demonio. La situazione magica in Lucania è paragonata agli atteggiamenti degli schizofrenici e di persone con gravi problematiche psichiatriche. Si insiste ancora sul tema della destorificazione del divenire, o meglio ancora la destorificazione del negativo compiuta dalla complessa operatività dei rituali magici.

Nel 1948 Benedetto Croce recensì *Il mondo magico* nei «Quaderni della critica», accettando la tesi che il magismo valse storicamente «a soddisfare il bisogno di vincere in qualche modo l'interiore disgregazione e lo smarrimento e il tormento in una età in cui non si era posta netta, e quasi si può dire che mancasse, la distinzione di una realtà esterna e di uno spirito che la fronteggi e non aveva saldezza e quasi si può dire che non esistesse il concetto della persona»[24]. Al di là delle lodi per la ricchezza della documentazione e per le intuizioni notevoli, Croce immediatamente coglie la grande contraddizione dell'ipotesi demartiniana e afferma: «Noterò un unico punto nel quale dissento [dall'autore] che è quello in cui si afferma che le categorie speculative che ora reggono l'interpretazione storica sono correlative all'età della mente tutta dispiegata o della civiltà

[22] *Ibid.*, p. 77.
[23] *Ibid.*
[24] B. Croce, *Recensione al Mondo magico*, «Quaderni della critica» 10 (1948), p. 79.

occidentale, ma non si applicano alle età primitive; venendosi così a negare implicitamente la perpetuità delle categorie con lo storicizzarle, là dove storicizzare non si può se non in virtù di quella sorta di aristotelico motore in moto che sono le categorie»[25]. La categoria di *realtà* e *reale* viene da De Martino relativizzata al punto di affermare che laddove si parla di realtà dei poteri magici bisogna intendersi sul primo termine e considerare le culture e società storicamente determinate entro le quali il concetto di realtà può avere delle differenti significazioni.

Croce riprende l'argomento in *Filosofia e storiografia*, del 1949, in cui riconosce a De Martino il beneficio di inventario in quanto lo stesso avrebbe affermato che la documentazione etnologica è del tutto occasionale, priva della necessaria garanzia, incerta, lacunosa, alcune volte contraddittoria. Croce quindi evidenzia molto chiaramente che De Martino tenta di aprirsi una via interpretativa dei poteri magici col presupporre due realtà diverse: una che vale in (quasi) tutto il nostro mondo occidentale, l'altra che è propria del mondo primitivo, in cui avrebbe veridicità e certezza la magia. La soluzione che Croce propone è sorprendente: dopo una critica stringente alla scienza, che altro non sarebbe che tecnica e meccanica, egli afferma che la filosofia, «suprema forma del conoscere, non ha ragione alcuna di negare poteri magici e le altre forme di forze, che vi sogliono andare congiunte, del mondo che prende aspetto misterioso e anzi ne afferma, con l'ideale possibilità, la certa realtà, lasciando all'osservatore e indagatore storico di giudicare nel particolare se un determinato fatto sia di uno o di altro ordine, storicamente accertato o dubbio o falsamente asserito»[26]. Croce riprende l'esempio del *latah*, secondo il quale l'unità della propria persona è messa a rischio. Per i malesi infatti in condizioni di *latah* crolla la distinzione fra presenza e il mondo che si fa presente. Per sopperire a questo terribile rischio l'istituto culturale che sorge e si designa sotto il nome di *Atai* sottrae la presenza al rischio e all'angoscia di perdersi in un oggetto sorprendente e pauroso... Il mago o lo stregone che

[25] *Ibid.*
[26] B. Croce, *Intorno al magismo come età storica*, ristampato in E. De Martino, *Il mondo magico*, cit., p. 284.

intervengono nel processo attraverso il personale riscatto acquistano la capacità di riscattare tutti i membri di una comunità. Croce contesta ancora l'idea che il concetto di realtà possa essere una creazione storica. Per lui «è lo spirito stesso che crea la storia la quale nei nostri libri dividiamo in epoche, non già secondo la genesi storica delle categorie (che sarebbe una *contraddictio in adiecto*) ma secondo il rilievo che di volta in volta nelle nostre costruzioni storiografiche ci conviene dare a uno o a un altro ordine di fatti»[27].

È quindi contestata radicalmente l'idea che le categorie della coscienza, il linguaggio, l'arte, il pensiero, la vita morale possano essere formazioni storiche. Il ribaltamento quindi delle tesi di De Martino è nel segno dell'idealismo, ma la contraddizione non viene risolta nemmeno quando Benedetto Croce chiama in causa Hegel. De Martino aveva già richiamato Hegel accusandolo di non aver dato spazio alla storia della magia, ma di aver solo sviluppato una polemica più o meno palese contro di essa, polemica sorretta solo dai pregiudizi e dai limiti della cultura occidentale. Croce sottolinea l'interesse di Hegel per i poteri magici, che vengono definiti come momento in cui prevale l'anima senziente in rapporto con l'ambiente naturale al quale essa è legata. Hegel ammette con sovrana indifferenza che in mezzo alle superstizioni dei popoli e alle aberrazioni delle menti deboli si trovino dei fatti o fenomeni che sembrano meravigliosi, stati e avvenimenti che a questa meravigliosità si collegano. Egli sostiene che queste attitudini paranormali, che sono credute poderose e importanti, sono scarse e meschine e invece di conservarsi e complicarsi spariscono con la comprensione più profonda che lo spirito acquista della sua libertà. Croce rincara la dose sottolineando (a ragion veduta) che è follia aspettare dallo stato sonnambolico, dall'ipnotismo, dalla medianicità e dal contatto con gli spiriti rivelazioni intorno a idee significative. «Nessuna scoperta di qualche valore mentale o morale si è poi ottenuta mai dai fatti spiritici o simili; e il poema che lo spirito di Ludovico Ariosto dettò al medium Scaramuzza non val nulla!»[28].

[27] *Ibid.*, p. 286.
[28] *Ibid.*, p. 289.

Croce si schiera con Hegel nel trattare l'eterno dramma umano della dispersione, della fissazione e della magia come forme patologiche e nel chiederne il riscatto non certo alle streghe, ma alla libertà dello spirito umano. Croce non pensa di invocare gli stregoni per salvare l'uomo dalla dispersione esistenziale e nemmeno condivide la posizione di De Martino che fa dello stregone stesso l'origine della storia e della civiltà. Questo atteggiamento sprezzante e "titanico" non fu perdonato a Croce da nessuno degli antropologi italiani, anche se una parola chiara sul piano di realtà non fu più detta: lo stregone si trasforma veramente in corvo o è soltanto il contesto sociale e culturale che legittima questa aspirazione? La disponibilità degli etnologi italiani a considerare diverse realtà e «diverse razionalità» ha creato una base culturale che in qualche modo ha legittimato il trionfo dell'esoterismo a partire dagli anni Ottanta. De Martino adotta espressioni che ora sono sulla bocca di tutti come l'idea di un Cristo «magico» impersonato dal famigerato sciamano che non fonda una religione, ma «una tradizione» e che in qualche modo trascina nel suo riscatto l'intero gruppo sociale. Oggi tale idea è pane quotidiano non per i tungusi e gli indios, ma per gli adepti a culti innovatori che ruotano intorno a figure di tipo sciamanico. Non è un caso che gli studenti della contestazione del 1968, se anche erano solo in parte a conoscenza delle tesi di De Martino, leggevano avidamente le opere di Carlos Castaneda e facevano a gara per andare a scuola dello stregone dimenticando allegramente (e anzi sbeffeggiando) Benedetto Croce[29]. Oggi tra i nuovi gruppi di occultisti, di esoterici e di praticanti magie orientali ed esotiche, lo sciamano stregone riscuote un inaspettato successo. Perché piace lo sciamano? Come addetta ai lavori posso dire che piace perché non si sa che cosa sia. Infatti sullo sciamanesimo oggi se ne sentono di tutti i colori, ma al di là della correttezza scientifica delle interpretazioni, in Italia lo sciamano

[29] Carlos Castaneda, ora defunto (1998), sedicente antropologo e autore di dieci libri di iniziazione sciamanica (gli ultimi due sono *Il potere del silenzio*, del 1992, e *L'arte di sognare*, del 1993) è stato capo carismatico di una setta in California che diffondeva una ginnastica filosofica nota come Tensegrity. Nei corsi da week-end (400 dollari a persona) Castaneda propinava ai suoi mille adepti (70% donne) il solito minestrone New Age a base di libertà sessuale (niente amore, solo sesso «usa e getta»), risveglio dei poteri magici, viaggi in astrale, guida dei sogni, contatti con gli extra-terrestri, rilassamento, auto-guarigione ecc.

è certamente considerato più positivamente del prete cattolico. Lo sciamano è dotato di potere magico, mentre il prete quasi mai ne è in possesso, lo sciamano è in contatto con le forze della natura e quindi è un paladino delle istanze ecologiche, comunica con l'aldilà e con il mondo dei morti, cura ogni tipo di malanno con rituali e con cerimonie di cui si esalta l'efficacia simbolica, manda la sua anima ai confini del mondo attraverso un volo magico su animali immaginari o sul tamburo di pelle. Lo sciamano è uno dei miti emergenti della post-modernità, rappresentativo dell'attuale ricerca di una patria spirituale alternativa e migliore.

Mi sono chiesta più volte, sulla scia della mia conoscenza delle categorie interpretative di Ernesto De Martino, se i gruppi di affiliati a nuove forme religiose che si fanno curare da ipotetici sciamani provenienti dal nord-est del Brasile o dal centro del Nepal sono tutti in grado di cogliere concetti come «il processo di destorificazione del divenire negativo», o se sono tutti in preda «a crisi della presenza», o se sono consapevoli di «affacciarsi all'orizzonte metastorico mediante la iterazione rituale che combatte l'indiscriminata coinonia, lo scatenarsi del vuoto della presenza»[30].

Non voglio sottrarre nulla alla personalità umana e culturale di Ernesto De Martino, che nel suo percorso di ricercatore rivela la propria partecipazione emotiva all'oggetto di studio delle ricerche, cioè gli esseri umani. Come rileva in più punti Placido Chierchi, il viaggio dell'etnologo che portava De Martino «verso l'etnos era innanzitutto un viaggio all'interno di se stesso, un riattraversamento problematizzante dei nodi più consolidati della propria cultura e non sorprende che potesse essere vissuto come un dramma catarchico di straordinaria intensità»[31].

c) La grande illusione

La rivalutazione demartiniana del magismo è ormai un dato acquisito nel nostro mondo di antropologi: si sente continuamente ripetere da ricercatori e docenti che la magia ha un che

30 CHIERCHI, *op. cit.*, p. 58.
31 *Ibid.*

di operativo, una qualche sua realtà misteriosa che in situazioni storico-culturali precise può addirittura essere reale. Questo atteggiamento decisamente ambiguo deriva dalla posizione demartiniana che, per considerare il mondo magico degno di essere rivalutato (in aperto contrasto con l'atteggiamento della cultura scientifica dominante) ha calcato un po' la mano sui presunti poteri di sciamani, stregoni e fattucchieri "esotici". Oggi, in piena New Age, le tematiche di De Martino andrebbero a ruba (edulcorate e semplificate, è ovvio) tra i propugnatori di estasi sciamaniche, viaggi in astrale e stati alterati di coscienza. De Martino considerava la realtà del magismo dislocata nella preistoria o nella paleontologia della nostra stessa specie. È chiaro che egli interpreta il dramma storico del mondo magico nell'ambito della dialettica del rischio e del riscatto. Egli si fissa sull'idea che la presenza (intesa con Kant come il Sé trascedentale della coscienza) non è un dato da sempre e per sempre posseduto dall'umanità, ma è una formazione storica che si è consolidata in Occidente ma che non è ontologicamente garantita una volta per tutte.

Nelle esperienze etnografiche e antropologiche la persona magica si difende dal rischio «della dissoluzione coinomica nella natura mediante una serie di tecniche che hanno il compito di cosmicizzare il caos e di trattenere la "presenza" al mondo secondo un orizzonte simbolico operativo già pienamente definibile come culturale»[32]. Sarebbero queste tecniche di condizionamento culturale della natura e di attivo sostegno dei processi che fondano la presenza a costituire la magia, cioè quella dimensione culturale che non si può e non si deve misurare con i parametri della nostra nozione di realtà. Questo è il punto focale di tutta la trattazione demartiniana.

Oggi in pieno revival dell'occultismo troviamo tesi analoghe (non così ben strutturate dal punto di vista del lessico) in varie opere della sottocultura magica. Il grido di battaglia della New Age è «Ciò che credi è vero». Ritenere di essere capaci di parlare con gli spiriti-guida è già parlare con gli spiriti, ritenere di potersi trasformare in giaguaro (come il mitico don Juan del

32 *Ibid.*, p. 47.

furbo Castaneda) è già trasformarsi in giaguaro. Le tematiche complesse mutuate da Heidegger o dallo storicismo più raffinato sono precipitate come il bicarbonato messo in un bicchiere d'acqua, nell'ambito attuale della semicultura diffusa di stampo occultistico, nella «marmellata esoterica», come viene definita non troppo graziosamente da Adorno. Le persone annoiate e tristi che frequentano guru, santoni, maestri di verità o maghi sperimentali nulla sanno della dialettica temporale postulata da Hegel nel tratteggiare l'ingresso dello spirito nella storia, né sanno di intraprendere un'archeologia ermeneutica del Sé «e del suo originario paesaggio esistenziale senza passare per le sabbie mobili delle ipostatizzazioni metafisiche entro cui, nel linguaggio della *ratio* filosofica e delle scienze psicologiche, sembrano essersi arroccate le forme dell'autocoscienza trascendentale»[33]. Molto più rozzamente, le persone che seguono santoni magici e guru dei miracoli pretendono che le loro aspirazioni, i loro desideri e i loro sogni possano veramente realizzarsi.

Il nodo centrale riguarda il minaccioso problema gnoseologico dell'autenticità della magia, della sua operatività e concretezza in ambito primitivo: tra i pigmei, i tungusi della steppa, i melanesiani o i guri indiani la magia funziona; in Occidente, no. È questo il nodo culturale su cui non si può essere d'accordo: o la magia è operante e "vera" ovunque o la magia non è mai operativa, è una grande rappresentazione collettiva, è la sede delle aspirazioni e dei sogni degli individui e dei gruppi, ha a che fare col simbolico, col segnico o con deliri psicopatologici, ma non con il reale. Questa aporia non permette scappatoie, nemmeno quelle praticate da De Martino, che evidenzia nella magia contemporanea il «ritorno del cattivo passato», il riemergere del «lato oscuro dell'anima», tutte forme negative che necessitano di esorcismi per ricacciare il mondo magico nel passato. Se nel passato la magia era reale (come è tra i tungusi) perché esorcizzarla? Tuffiamoci come gli attuali acquariani nell'oceano delle forze occulte e ricaviamone benefici... Al di là dell'interpretazione demartiniana, secondo la quale la magia è una pedagogia

[33] *Ibid.*, p. 154.

della presenza e ha in sé un *telos* «anastrofico» oltrepassante che va verso la storia, la magia in realtà viene praticata per scopi molto concreti. Essa è veramente «la scienza del concreto», come la definì Marcel Mauss: la gente va dal mago perché soffre, perché ha un problema, perché si sente minacciata, perché vuole un amante... Se entra in gruppi e conventicole esoteriche è per conquistare un potere, un potere che gli possa permettere una vita brillante, ricca, felice.

La «destorificazione del divenire» non compare nel revival magico attuale, per cui la portinaia annoiata chiama gli spiriti con metodi che ripropongono l'antica medianità in forme più aggiornate. De Martino interpreta il trionfo attuale dell'occultismo come un ritorno del rimosso, come un riemergere del lato oscuro dell'essere che indicherebbe che il processo storico evolutivo e liberatorio non è riuscito appieno. Se la magia fonda una pedagogia della presenza, nel suo sforzo finale la magia dovrebbe annullare se stessa una volta raggiunto il senso originario della sua funzione. La magia non può compiere un'operazione del genere: solo la «ragione tutta dispiegata» potrebbe compiere tale atto, ma è assurdo pretendere che la magia possa superare se stessa hegelianamente... per il semplice fatto che in essa *non vi è contraddizione*. De Martino sostiene che l'esorcismo nei confronti del negativo, praticato *in illo tempore* dalla magia, ha subito un'interruzione e ha consentito il ritorno dilagante dei cattivi spiriti. Questo ritorno metterebbe in crisi il modello storicista: come è mai possibile che la Storia abbia interruzioni, inciampi, regressioni, marce indietro? Come mai la magia, che ha rappresentato la prima efficace forma di esorcismo del negativo, si troverebbe a dover essere a sua volta oggetto di un esorcismo? Perché oggi si pone come compito primario la ripresa dell'esorcismo stesso per evitare di regredire pericolosamente verso spazi di barbarie? Chierchi risolve il problema asserendo che il termine *magia* ha per De Martino diversi signficati. In alcuni casi rappresenta un *telos* che marcia verso la pienezza della storia, in altri casi significa qualcos'altro. Non è certo questa una soluzione teorica del nodo che non mi stanco di riproporre: la magia ha un valore effettivo universale o ha un valore soltanto "laggiù", tra i pigmei e i tungusi? La

domanda più scottante, continua, imperiosa che mi viene posta dalla gente comune è proprio questa: «Ha un potere effettivo la magia?». Io non me la sento di rispondere in termini fumosi e complessi che non possono essere decodificati dalle persone comuni, specialmente se sono in tedesco e fanno riferimento al *Daseinanalyse* ovvero «all'ethos del trascendimento». La gente comune vuole sapere la verità (anche se ovviamente io non sono tenuta d'ufficio a testimoniare la verità stessa). Per risolvere questo scabroso problema (che è il *problema* della magia) non basta nemmeno affermare che il passaggio dal mondo magico alla consapevoleza della sua necessaria negazione «non è per nulla lineare e che lo sforzo di realizzare compiutamente il *telos* storico della magia può esaurirsi in fallimentari conati e dà luogo a pericolosi rinculi»[34]. Questo procedere a zig-zag, a ritorni indietro e a piccoli passi avanti del processo di negazione della magia stessa giustificherebbe il fatto che presso le attuali culture preistoriche il *telos* «anastrofico» della magia non riesca a decollare e a tradursi in una dinamica di sviluppo crescente, ovvero che presso le culture egemoniche sopravvivano dislivelli culturali interni e periferici fortemente segnati di insicurezza esistenziale e di corrispondenti pratiche magiche. Nella mia esperienza nell'universo attuale dell'esoterismo e dell'occultismo, sia italiano che europeo, devo dire che coloro che praticano la magia a tempo pieno non sono psichicamente malati, né appartengono a situazioni culturali subalterne, anzi sono partecipi della cultura attualmente egemone, quella delle comunicazioni di massa. E le comunicazioni di massa sono in fase di corteggiamento spinto nei riguardi del mondo occulto, magico ed esoterico. Non esiste una cultura razionale egemonica, contrapposta a una cultura subalterna che annaspa nel mondo della magia[35]. Il problema va riferito non già alla fumosa e ambigua problematica della crisi della presenza, bensì al problema della realizzazione dei sogni e delle aspirazioni, come diceva il vecchio Michelet, il quale collocava la magia nello spazio dell'immaginario visto come il luogo di espressione delle attese e delle aspirazioni collettive. La realtà della magia ruota intorno a questi due concetti: espressione e aspirazione. Nell'immaginario collettivo si esprime la forza e la potenza intramontabile del rituale magico. Non mi sento in colpa se per venire a capo di questa vasta problematica abbandono la tradizione italiana che vede in Ernesto De Martino il suo mostro sacro, il nume tutelare, lo sciamano trionfante, il Signore del limite delle discipline demo-etno-antropologiche. Preferisco ricorrere a Marcel Mauss, a Lévi-Strauss, e addirittura (o bestemmia!) a Malinowski, il tanto vituperato Malinowski che chiarisce con esattezza come i popoli più primitivi siano in grado di agire sia sul versante razionale che sul versante simbolico-magico a seconda dei casi. Secondo Marcel Mauss la magia vive finché si ha una collettiva fede in essa e l'aspetto sociale del mondo magico colloca i fatti occulti nell'ambito della comunicazione. Lévi-Strauss si spinge ancora più avanti e afferma che la nozione magica non appartiene all'ordine del reale ma a quello del pensiero[36].

I concetti magici sono l'espressione di una funzione semantica il cui ruolo consiste nel permettere al pensiero simbolico di esercitarsi[37]. Tutte le operazioni magiche riposano nella restaurazione di un'unità che può avere a che fare solo con l'attività simbolica. In altri termini una descrizione adeguata dei fenomeni magici nella loro totalità è possibile solo se essi vengono riferiti all'ordine simbolico della comunicazione, e si considera che essi assolvano fondamentalmente una funzione semantica, cioè attribuiscano un senso (non importa se fittizio) a quella sfera della realtà che altrimenti resterebbe inesplicabile. La funzione della magia si identifica con una funzione comunicativa: gli esseri umani se ne servono per esprimere alcuni messaggi. La sua morfologia e la sua sintassi si basano su una struttura immanente che postula l'esistenza di forze occulte malefiche e benefiche, di realtà immateriali e potenti che permeano tutto l'universo e che sono isomorfe al pensiero

[34] *Ibid.*, p. 49.

[35] Che dire per esempio di Alberto Bevilacqua, scrittore colto e per certi versi raffinato (comunque d'élite) che scrive romanzi sulla magia e sul paranormale presentati come realtà documentata?

[36] C. Lévi-Strauss, *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, in *Teoria generale della magia ed altri saggi*, Einaudi, Torino 1950, p. 1.

[37] *Ibid.*, p. LII.

umano[38]. Il messaggio della fattura a morte, per esempio, decifrato a livello psichico dal destinatario, agisce come un segnale capace di scatenare una risposta automatica a distanza: la risposta è lo stato di depressione e malattia in cui il destinatario piomba se vive in un contesto in cui si condivide pienamente l'efficienza della magia.

Le ipotesi interpretative di Malinowski, Mauss e Lévi-Strauss sono utili per comprendere l'attuale revival di occultismo ed esoterismo nelle migliaia di sette a sfondo magico che costellano l'universo tecnologicamente e "scientificamente" avanzato, che marcia verso il futuro.

[38] De Martino si dimostra tenacemente legato a Frazer, l'antropologo britannico che aveva sostenuto una primordiale fase dominata dalla magia e una successiva fase più evoluta dominata dalla religione a cui era poi seguita la terza fase, quella della «grandezza umana», determinata dal progressismo positivista e dalla morte della religiosità uccisa dalla scienza. De Martino fa riferimento a tale periodizzazione sostenendo che la designazione di una particolare forma storica del sacro come magica o religiosa dipende dal grado di sviluppo e dalla complessità del processo di mediazione della società: «Quando prevale il momento tecnico della destorificazione mitico-rituale e l'orizzonte umanistico è particolarmente angusto, il termine di magia appare più appropriato, quando invece mito e rito appaiono profondamente permeati di valenze morali, estetiche e speculative allora la designazione di religione è certamente più opportuna» (cfr. *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, in *Scritti minori su religione, marxismo e psicanalisi*, Nuove Edizioni Romane, Roma 1993, pp. 127-143, apparso originariamente in «Studi e materiali di storia delle religioni», 28 [1957]). De Martino sostiene l'egemonia dei processi economici e sociali nei riguardi della formazione del simbolico, restando ben aderente all'interpretazione marxista. Per quanto riguarda le problematiche politiche di De Martino, è assai utile considerare che il 25 maggio del 1961 egli scrisse a Pietro Secchia le seguenti parole: «Credo che con la Rivoluzione di ottobre si è messa in movimento una nuova era così come la precedente si aprì con la predicazione di Cristo» (*Compagni e amici. Lettere di Ernesto De Martino a Pietro Secchia*, a cura di Riccardo Di Donato, la Nuova Italia, Firenze 1993, p. XLIX). Al di là della scelta di fuga dal Partito Comunista e della ri-iscrizione nel 1958, resta il fatto che De Martino, pur non partecipando attivamente alla vita politica del partito, e mettendosi in sonno, come suggerisce lo stesso Riccardo Di Donato, non abbandona fino alla fine le sue posizioni teoriche di storicismo marxista-materialista dagli incerti confini e dalla contraddizione facile. Il vero merito di Ernesto De Martino è quello di avere inserito la ricerca folkloristica in una vasta e complessa cornice teorico-filosofica, in cui confluiscono i temi crociani dello storicismo mitigati dall'idea dell'«egemonia culturale» di Antonio Gramsci.

Capitolo Quindicesimo
L'ASTUZIA DELLE TENEBRE

L'esoterismo che avevo praticato nelle conventicole italiane era in realtà solo la punta di un iceberg o addirittura un piccolo frammento di ghiaccio fuorviante sul mare oscuro dell'occultismo. L'esoterismo ha infatti un motto universale: «Chi sa tace, chi non sa, parla». Tra i rosacroce di un tempo chi era veramente tale, taceva e chi si proclamava rosacroce certamente non lo era: allo stesso modo agiscono gli occultisti attuali. Sentivo confusamente che il potere iniziatico era altrove e che idee tanto balorde come quelle della New Age non potevano avere una diffusione così vasta solo per *vis* spontanea: ci doveva essere una strategia occulta che sosteneva la dabbenaggine di giornalisti e conferenzieri i quali si sbracciavano a testimoniare l'esistenza di Atlantide, i miracoli dei lama tibetani e la presenza di angeli alla guida di astronavi intergalattiche. Autoguarigioni da tumori maligni, telepatie programmate, gite in astrale e gestione di demoni non potevano avere tanta presa sull'opinione pubblica, presentate come erano da dilettanti cretini. Del resto tutta la paccottiglia New Age mi sembrava *essoterica*, esterna, svelata e banale, come essoterica mi sembrava la produzione letteraria che ricorreva esplicitamente a sensi incantati e a cuori magici. Io diffido dell'idea del complotto segreto, ma un libro bizzarro e inquietante mi ha regalato suggestioni non prive di fascino. Si tratta de *Gli «Adelphi» della dissoluzione* di Maurizio Blondet che, partendo da un bizzarro luogo di sepoltura di un famoso e potente banchiere, intraprende un viaggio nel potere occulto della «mano sinistra», viaggio che mi ha ricordato l'erudito e più complesso pellegrinaggio di

Sir James Frazer dal bosco di Nemi ai giardini di Adone, alla ricerca del «ramo d'oro» della magia e della religione[1].

Blondet inizia il suo viaggio riflettendo su un'esclamazione di Massimo Cacciari durante un'intervista: «Il Papa deve smettere di fare il *katécon*» avrebbe detto il filosofo-sindaco. Per chi non sapesse il greco (ormai un optional nelle nostre scuole) va ricordato che *katécon* è «colui che trattiene», colui che ferma l'Anticristo dall'irrompere nel mondo secondo la tradizione cristiana, inaugurata da Paolo di Tarso. Blondet riflette su questa uscita e tenta di identificare un «ordine delle tenebre» votato a fomentare la disgregazione e la dissoluzione dei valori tradizionali per anticipare l'arrivo del nemico anticristico, in aperto contrasto con il giuramento del Talmud (libro di commento biblico dei nostri fratelli maggiori, gli ebrei) che vieta di intraprendere azioni che accelerino la fine dei tempi. Un filo rossonero (i colori demoniaci) lega tra loro gruppi, confraternite, amici e ordini di controiniziati, di santi di Satana, dediti a privilegiare l'aspetto sinistro degli dèi.

Il pensiero corre a forme arcaiche di religione come quella della setta di Kapalika, «portatori di teschi», votati al dissolutore dei mondi, il dio Shiva, e alla sua sposa Kali che danza con un gonnellino di mani mozzate e una corona di teschi sui seni protervi. Chi mi legge non pensi a Salgari e all'audace bengalese Tremal-naik in lotta contro i Tugs e altri sanguinari strangolatori votati alla dea Kali: qui la faccenda si fa seria. La setta dei Kapalika ha in comune con le altre forme di religiosità sinistra una serie di comportamenti a rovescio come il divorare carne umana, bere urina, imbrattarsi di feci, copulare per strada e altre amenità del genere per ottenere il rovesciamento alchemico, imitando il dio Shiva trasgressore e dissacratore, al di là del bene e del male[2].

[1] Cfr. M. BLONDET, *Gli «Adelphi» della dissoluzione. Strategie culturali del potere iniziatico*, Ares, Milano 1994. J.J. FRAZER pubblicò tra il 1911 e il 1915 *Il ramo d'oro* in dodici volumi. Nel 1922 lo stesso Frazer produsse un'edizione ridotta del suo testo tradotto in Italia nel 1925 da L. De Bosis. L'edizione corrente è del 1965 (tratta da quella del 1950), Boringhieri, Torino. L'influenza di Frazer è stata profonda: *The wast Land* di T.S. ELIOT è dedicata all'antropologo scozzese.

[2] Recentemente un "guaritore" New Age, ospitato in una famosa trasmissione televisiva, ha scritto un libro, *Amaroli*, dove osa affermare che bere urina sarebbe il rimedio per ogni malattia universale. Spero che lo faccia lui solo.

Ma che cosa ha a che fare il raffinato filosofo della *Krisis* e il suo prestigioso editore Calasso con gli asceti omofagi di Madras, nudi e imbrattati di cenere o con i cuochi Sacerdoti di Satana?[3]. Per scoprirlo Blondet si reca sulla tomba di Raffaele Mattioli, il leggendario e laicissimo presidente della Banca Commerciale Italiana e fondatore di Mediobanca, colui che ha dominato la vita finanziaria e promosso parte della vita culturale italiana. Mediobanca è il tempio inviolabile della finanza laica, anzi dell'ortodossia laicista di cui Mattioli è stato il grande sacerdote. La sua influenza nella compagine politica italiana fu, afferma Blondet, tutta nel senso della dissoluzione di ogni tipo di fede, di pensiero forte, tutta nel senso di mutare il *sensus communis* imbevuto di cattolicesimo (anche nei comunisti e socialisti) in nuovo senso comune radicalmente secolarizzato e parzialmente amorale. Come spiegare dunque l'improvviso desiderio che manifestò di farsi seppellire nell'abbazia benedettina di Chiaravalle, nei pressi di Milano? Il luogo del suo riposo eterno fu scelto da Mattioli in base a una storia antica e in parte misteriosa. Egli giace nella tomba svuotata (per ordine dell'Inquisizione) in cui erano stati posti i resti mortali di Guglielmina la Boema. Chi era costei? Era una monaca eretica la cui attività aveva avuto inizio nella zona di Milano dopo il 1260 durante l'ondata di passioni eterodosse legate ai Flagellanti e ai Penitenzieri che in modo improprio si ispiravano a un profeta calabrese, Gioacchino Da Fiore. Guglielmina raccolse intorno a sé un gruppo di discepoli, nobili, borghesi e persino monaci nonché una religiosa dell'Ordine degli Umiliati che le succedette nella guida della setta, sorella Manfreda. I seguaci videro in Guglielmina un'incarnazione sia dello Spirito Santo che di Cristo, anzi il suo corpo sarebbe stato il corpo storico di Gesù in veste femminile. Come Cristo, ella avrebbe sofferto per la salvezza del mondo e sarebbe risuscitata per salire al cielo. Dopo la morte di Guglielmina la setta fu guidata da Manfreda, imparentata con i Visconti, che si fece eleggere papessa e celebrò la messa il giorno di Pasqua del 1300 facendosi rendere gli onori di un pontefice. Secondo gli iconologi fu sorella Man-

[3] Cfr. *infra*, p. 241, nota 44.

freda a ispirare l'Arcano numero due dei Tarocchi milanesi, la Papessa appunto, che non avrebbe nulla a che fare con la figura leggendaria della papessa Giovanna, bensì con l'eretica antenata dei Visconti, ai quali l'intero mazzo è dedicato[4]. Secondo Blondet l'emergere dell'elemento femminile nelle religioni superiori è indicatore di trasgressioni di tipo erotico: il culto di Kali, la sposa oscura di Shiva, in India, il culto di Cibele castratrice in Frigia, della Madre Barbelon nelle sette gnostiche orgiastiche e in alcune frange dei qabbalisti deviati nonché nell'eresia di Guglielmina la Boema, presentano nelle loro differenziazioni una divinizzazione dell'aspetto femminile orgiastico-sensuale ed erotico arcaico. L'opzione di Mattioli per la tomba di Guglielmina la Boema non sembra più tanto strana. Ogni anno un gruppo di importanti banchieri, finanzieri e amici si ritrovano sulla tomba fatale per assistere a una messa in latino. Il «Corriere della Sera» che dà ogni anno l'annuncio della cerimonia, afferma che un legame unisce gli amici di Mattioli, un legame fatto di riti di cui la messa in latino è il più segreto e che unisce profondamente i presenti. Incuriosito da tali fatti, Blondet ripercorre la storia della Comit e i rapporti di Mattioli con alcuni ebrei cosmopoliti. Un misterioso filo di relazioni lega il nostro finanziere con gli eredi di alcuni personaggi che direttamente o indirettamente determinarono nel 1900 la rivolta dei Giovani Turchi, rivolta che pose fine all'impero ottomano e che instaurò la repubblica laica e dittatoriale di Ataturk. I Giovani Turchi pare fossero legati alla loggia massonica di Salonicco, Macedonia Resurrecta, ed erano in maggioranza... *ebrei* «marrani»!! Sì, ebrei di una particolare setta, i *Dunmeh*, che professavano esteriormente l'Islam, ma mantenevano nelle loro case i culti ebraici di un tipo particolare, derivato dall'eresia di Sabbatai Zevi e di Jakob Frank. Uno studio interessante di Furio Jesi[5], che ha esplorato le frontiere fra ebraismo e razionalismo illuminista ateo e secolarizzato, arriva a determinare che tali frontiere passano attraverso l'insegnamento di Sabbatai Zevi, l'«oscuro sole di Smirne», fondatore di una setta eretica che ebbe un larghissimo seguito anche fra rispettabili rabbini[6]. Zevi si proponeva di deporre il sultano di Costantinopoli e di sostituirsi a lui in nome di Dio. Arrestato dalla polizia, dovette scegliere tra la conversione all'Islam o la morte. Zevi scelse l'apostasia. Lo scandalo fu così enorme e la disperazione della comunità giudaica così immensa che i seguaci del falso messia elaborarono una teoria che riprendeva inquietanti spunti gnostici. Se Zevi era un apostata significava che il Messia doveva salvare il mondo attraverso il tradimento e il peccato. Il vero fedele doveva gettarsi a capofitto nel male, andare fino in fondo all'abisso, oltrepassare le porte dell'impurità. Centinaia di seguaci imitarono Zevi nell'apostasia convertendosi all'Islam e coltivando in segreto una doppia verità: adoravano pubblicamente Allah e seguivano interiormente il credo ebraico, quello eretico di Sabbatai Zevi, che dichiarava un rovesciamento di tutti i valori in quanto la trasgressione e l'antinomia totale avrebbero preparato l'era messianica. Era lecito anche l'incesto, dato che i seguaci di Zevi avevano la vera fede, un «gioiello prezioso» che li rendeva autonomamente liberi da ogni contaminazione. L'eresia di Zevi si avvicinava in modo sorprendente ad antiche forme di gnosticismo nel quale il Dio che ha creato il mondo e ha promesso l'avvento del Messia è un Dio minore, è un demiurgo oscuro per cui la materia e la creazione sono rese spregevoli. Le leggi di tale Dio malvagio (leggi Jahvè) sono da superare, perché ciò che per lui è bene in realtà è il male. Andavano così praticati tutti i peccati come fossero forme di santificazione: dalla sodomia all'ingerimento del sangue mestruale misto a sperma (altro che i meticolosi tabù alimentari e sessuali del Levitico!). I seguaci di Sabbatai Zevi praticarono orge simili a quelle degli gnostici: a Salonicco si compiva un rituale segreto detto «l'estinzione delle luci» già descritto da Ireneo nell'ambito della famosa messa gnostica. Una volta estinte le luci i partecipanti al rito si univano carnalmente come volevano e quanto volevano. Secondo Blondet l'orgia rituale

[4] Cfr. C. Cieri Via, *I Tarocchi le carte di corte*, Nuova Alfa Ed., Bologna 1987, p. 164 e più dettagliatamente G. Moakley, *The Tarots cards printed by B. Berubo for the Visconti-Sforza Family*, New York Public Library Bulletin, pp. 72 ss.

[5] F. Jesi, *Mitologie intorno all'Illuminismo*, Lubrina Editore, Bergamo 1990, p. 23.

[6] Il nome Sabbatai Zevi è spesso scritto in maniere diverse. Oltre a Jesi anche Scholem scrive «Shabbetay Tzevì». (Cfr. *Le grandi correnti della mistica ebraica*, trad. it., Il Melangolo, Genova 1988, pp. 308 ss.).

dei Dunmeh ha anche uno sfondo Sufi dato che i sabbatiani furono in contatto con i dervisci turchi nelle cui cerchie si conservavano le cerimonie della grande madre Cibele con le relative pratiche di fornicazione rituale[7]. Salonicco, dove aveva predicato il suo scisma il falso messia Sabbatai Zevi, diventò il centro di un particolarissimo culto in cui confluirono elementi sessuali trasgressivi e contemporaneamente una strana forma di razionalismo e modernizzazione, come Furio Jesi ha evidenziato. Alcuni dei sabbatiani privilegiavano l'aspetto razionalizzante e laico dell'ebraismo stesso. L'eresia di Zevi non si esaurì con lui: nel 1753 Jacob Frank sempre a Salonicco dichiarò di essere la reincarnazione di Zevi e predicò una gnosi ancora più radicale, affermando di essere venuto non per elevare ma per distruggere e abbassare, affinché ogni cosa fosse inghiottita nell'abisso e dal caos. Esortava i seguaci a calpestare la legge e a raggiungere la purificazione attraverso il peccato, fece dell'incesto un rito ufficiale, riportò in auge la cerimonia dell'«estinzione delle luci» di Zevi con tanto di orgia scatenata e consigliò i rituali di comunione gnostica a base di sangue e sperma. Predicò il suo verbo in giro per l'Europa e le comunità israelitiche, inorridite, lo scomunicarono. Frank riparò nell'impero ottomano convertendosi all'Islam. Tornato in Polonia promise al canonico di Lemberg di convertirsi al cattolicesimo e si fermò a Czestochowa dove fece venerare sua figlia Eva come la vergine Maria, ripetendo i soliti temi dell'ateismo gnostico, del nichilismo sovversivo che rifiutava ogni fede tradizionale, insistendo sulla segretezza delle cerimonie rituali. Vari studiosi concordano nell'affermare che il frankismo fu l'inizio dell'emancipazione e che le forme di modernizzazione da un verso e di estremo misticismo dall'altro (come la corrente religiosa del chassidismo) furono influenzate da Zevi e da Frank.

Arnoldo Mandel, nella sua *Via del chassidismo*, non mostra dubbi nell'identificare il chassidismo come una filiazione dell'eresia sabbatiana e contemporaneamente come un momento di emancipazione. Furio Jesi va più a fondo ed evidenzia rapporti precisi tra la mistica a rovescio e il razionalismo secolarizzato, sottolineando che è significativo scoprire nel *Commentario alle hagadoth* del sabbatiano e frankista Jonas Wehle l'influsso autorevole di Kant. Il nome e lo spirito di Kant ritornano in uno dei più noti scritti divulgativi del chassidismo, *Le nove porte* di Uri Langer, ovviamente tradotto dall'Adelphi[8]. Furio Jesi non ha dubbi nell'identificare nell'eresia frankista il primo esempio storico di nichilismo, nato dalla tragica scoperta qabbalistica che «Dio si inabissa nelle profondità del suo nulla». Il nucleo centrale della tarda mistica ebraica, il risveglio e la progressiva rivelazione della totalità dell'universo è contemporaneamente l'apprendimento drammatico della mancanza di solidarietà profonda tra la totalità dell'universo e Dio, che si è ritirato negli abissi segreti del suo nulla. I santi qabbalisti che operavano miracoli erano già esoterici nel senso attuale del termine: possedevano l'esperienza mistica dell'universo e insieme la consapevolezza della frattura tra universo e Dio. I rabbini dei miracoli, in preda a esperienze mistiche, non erano portatori di forza divina come i comuni credenti potrebbero ritenere: «La loro sterminata potenza sovrannaturale era tutt'altro che intervento divino nell'Universo. Era soltanto esercizio di facoltà umane proprie a pochi uomini»[9]. Jesi crede nella forza magica degli esoterici, ma suggerisce che «chi durante l'esilio è potente contribuisce a sostenere la fragilità dell'esilio», sottolineando il dramma dell'uomo religioso che si riconosce capace di operare miracoli senza il soccorso di Dio[10]. Una posizione teorica analoga (anche se più rozza) si ritrova negli occultisti contemporanei che credono di compiere miracoli raccogliendo in loro l'energia dell'universo[11]. È comunque da rilevare che

[7] Le rivelazioni sono testimoniate da G. Scholem, il più autorevole studioso di mistica ebraica. Cfr. *Le messianisme juif. Essai sur la spiritualité du judaisme*, Calmann-Lévy, Paris 1971, pp. 219 ss.

[8] JESI, *op. cit.*, p. 23.

[9] *Ibid.*, p. 24.

[10] *Ibid.*

[11] L'occultismo moderno ha sempre attinto a piene mani dalla *qabbalah* e dalla mistica ebraica «deviata». Basta citare Court de Gébelin che per primo collegò i Tarocchi all'ebraismo (siamo intorno al 1780) molto impropriamente, va detto. Eliphas Lévi utilizza la *qabbalah* nelle sue teorie magiche; Dion Fortune (alias Violet Firth), iniziata al culto segreto della Golden Dawn e notissima occultista (quasi una versione femminile di Aleister Crowley, la Grande Bestia), scrisse *La Cabala mistica* (1935). La Fortune praticava i riti di Iside e fondò il gruppo della Luce Interiore di magia cerimoniale. Ancora oggi i gruppi che si ispirano alla Fortune attivano corsi per corrispondenza sulla *qabbalah*.

l'Illuminismo ateo ha fatto meno danni cerebrali di quanti ne ha fatti una mistica senza Dio. I rapporti tra frankismo e Illuminismo non furono soltanto teorici. I due fratelli Frey (che si chiamavano in realtà Dobruska ed erano nipoti di secondo grado di Jacob Frank), ebbero una parte rilevante nella rivoluzione francese: uno di loro fu condannato e ghigliottinato insieme a Danton. Si trattava di Junius Dobruska, ritenuto il legittimo successore di Frank come capo della setta sovvertitrice e nichilista. Gershom Scholem, famoso e accreditato studioso di mistica ebraica connette il frankismo con la modernizzazione.

Ma quali sono i nessi che legano l'eresia sabbatiana e frankista con la prestigiosa casa editrice Adelphi? Similitudini, suggestioni, parentele ideali... Secondo Blondel la deviazione sabbatiana e frankista non è mai completamente scomparsa, anzi, intere dinastie di ebrei rifugiati negli Stati Uniti e poi inseriti nell'ambiente finanziario internazionale erano gli eredi di tale deviazione[12]. Giuseppe Toepliz, di cui fu segretario Raffaele Mattioli, era uno di questi: intorno a lui avevano grande importanza figure femminili, donne orientali che si muovevano con discrezione ma che esercitavano una sottile influenza. Edwige Morowska amante e poi moglie di Toepliz, era esperta di esoterismo tibetano, Marila Ledmika Falk, forse l'autrice del testo adelphiano *Il mito psicologico dell'India antica*, edito nel 1986, era una sorta di misteriosa sacerdotessa. Le due potenti donne orientali trovarono nel giovane Mattioli caratteristiche adeguate per il suo ingresso nel loro ambiente del tutto speciale. Blondet raccoglie vari indizi che in qualche modo chiariscono la misteriosa sepoltura di Mattioli: egli piace alle donne esoteriche di Toepliz, frequenta potentissimi effeminati (come l'economista Sraffa, omosessuale ebreo che consegnò a Togliatti i *Quaderni dal carcere* di Gramsci, pare trafugati dallo stesso Mattioli); conosce certamente l'eresia di Guglielmina la Boema. Blondet collega molti indizi: non si lascia sfuggire che Bobi Bazlen, uno degli ispiratori della casa editrice Adelphi, era in relazione con Irma Brandies, la cui famiglia ebrea era concreta-

[12] G. GALLI, *Mattioli, il Gattopardo della Banca Commerciale Italiana*, Rizzoli, Milano 1991, pp. 55-56.

mente frankista. Il più famoso esponente dei Brandies, Louis, consigliere del Presidente Woodrow Wilson e giudice della Corte Suprema, aveva sulla scrivania il ritratto di Eva, la figlia-sposa di Jakob Frank, Signora della setta[13].

Tra gli elementi trasgressivi del frankismo (che apertamente affermava: «La redenzione deve essere cercata nei peggiori luoghi del male») l'importanza dei riti orgiastici era preminente non certo per pura licenziosità, ma per introdurre e cementare la sovversione dei valori comuni, tradizionali, «buoni», considerati cattivi secondo Frank in quanto enunciati da Javhè, il Dio minore. Sovversione, eresia, ambiguità, elezione a setta chiusa e potente sono gli elementi che da Guglielmina la Boema, passando per Frank, arrivano all'attuale esoterismo che ingloba anche un Oriente mitizzato, fortemente intriso di tantrismo e shivaismo. Non vi è dubbio che gli elementi della trasgressione, della segretezza, della dissoluzione (o superamento) dei valori tradizionali entrano in gioco sia tra gli esoterici che nella cultura d'élite italiana. La casa editrice Adelphi sarebbe l'espressione colta e raffinata di ideologie dissacranti in cui si manifesterebbero i "peccati" del nono cerchio dantesco, commessi contro chi si fida. Il tutto dovrebbe mirare alla dissoluzione di valori tradizionali dell'Occidente, dovrebbe realizzare nella società civile il nichilismo già profetizzato dall'élite tardoromantica. Da un punto di vista simbolico tale ipotesi presenta qualche riscontro...

Uno degli ispiratori del gruppo "culturale" che darà vita alla casa editrice Adelphi è stato Alain Daniélou, personaggio particolare di studioso esoterico nato in ambito cattolico (era fratello di un prestigioso cardinale) che pubblicò testi in cui trattava a fondo e con appassionata partecipazione la mitologia della bisessualità espressa nei riti del tantrismo shivaista e nei culti dionisiaci. La sua opera più rilevante, *Shiva e Dioniso*, sosteneva tematiche che si contrapponevano alle analisi assai pertinenti di Mircea Eliade circa il paradosso dell'androginia di Dio[14]. Secondo lo storico delle religioni rumeno, l'androginia

[13] Arthur Mandel elenca alcuni nomi di famiglie frankiste emigrate negli Stati Uniti. Cfr. A. MANDEL, *Le Messie militant*, Arché, Milano 1989.

[14] A. DANIELOU, *Shiva e Dioniso*, Ubaldini-Astrolabio, Roma 1980.

esprime l'intuizione metafisica del divino come luogo in cui i contrari coesistono. Per Daniélou si tratta piuttosto di realtà crudamente carnali secondo le quali la «verità del mondo» è la voluttà e l'ermafrodito congiunto rappresenta il godimento permanente e assoluto che è la vera natura divina. Nel tantrismo della «mano sinistra» (quella impura) l'omosessuale e il travestito hanno valore simbolico e sono considerati privilegiati. Daniélou esprimeva esplicitamente una strategia che si sta facendo avanti nello spirito del nostro tempo. Recentemente (nel mese di giugno del 1995) la rivista «Newsweek» ha lanciato un'inchiesta sulla bisessualità, riciclata poi da tutti i settimanali italiani e definita «bellissima» dai giornalisti che l'hanno riproposta. Sulla scia di Daniélou (certo inconsapevolmente), si suggerisce che lo scopo della specie umana sarebbe la progressiva reintegrazione dei sessi attraverso la bisessualità. Tale banalità era già stata proclamata *ex tripode* dal nostro autore: «L'essere evoluto tende alla bisessualità». Daniélou parlava per sé: omosessuale dichiarato, fu iniziato in India a varie pratiche shivaiste e insegnò dal 1984 all'Università teosofica fondata da Madame Blavatski. Egli esulta constatando che «si riscoprono ai nostri giorni una molteplicità di pratiche licenziose [...]. Spesso la libertà dei costumi è stata garante di un grande progresso culturale»[15].

Sembra di sentire parlare gli scrivani delle pagine culturali dei nostri quotidiani radical-chic, che non perdono occasione per inneggiare alle depravazioni più svariate: dalla masturbazione all'erotismo anale, dalla bisessualità dichiarata, alle orge e agli scambi di mariti[16]. Sotto l'entusiasmo per le pratiche licenziose

[15] A. DANIÉLOU, *Le fantasie des Dieux et l'aventure humaine d'aprés la tradition shivaiste*, Monaco 1985, p. 39.

[16] Irene Bignardi in una recensione su «la Repubblica» il 7 maggio del 1994, a proposito della «funzione rivoluzionaria della pornografia», cita una bizzarria politico-ideologica di un tal Lamouret su cui un serio storico, Robert Darton, ha scritto un saggio. Per la Bignardi, Lamouret e il gruppo erano straordinariamente interessanti in quanto tutti facevano l'amore con tutti, si masturbavano come matti e fra un'orgia e l'altra parlavano di metafisica. Robaccia? Niente affatto, perché si dà il caso che la letteratura pornografica, attaccando la politica, la metafisica, i valori dell'*ancien régime*, abbia rappresentato uno dei più grandi fattori di cambiamento e di rivoluzione... È la solita storia per cui si inneggia al marchese De Sade in nome di uno sconcertante miscuglio tra pornografia, deviazioni sessuali e razionalismo illuminista. I nostri gior-

propinate alle masse come liberatorie, si riscopre in realtà il linguaggio iniziatico della «mano sinistra» che sostiene il rafforzamento dei sintomi della dissoluzione. Lo stesso Daniélou raccomandanda il ritorno all'orgia, alle danze estatiche, ai riti erotici e ai sacrifici cruenti. Egli dice esplicitamente: «L'atto di uccidere è un atto responsabile che deve essere compiuto come un rito [...] è lo stesso per il sacrificio umano. Se vogliamo evitare guerre, cataclismi, ecatombi dobbiamo offrire agli dèi delle vittime»[17]. L'attacco è contro la cultura occidentale, costituita da una complessa sintesi tra cultura greco-romana e cristiana. Come ebbe a sottolineare Mircea Eliade, la contestazione delle avanguardie tardo-ottocentesche e novecentesche travolgeva in un unico blocco l'*establishment* borghese e le sue origini, ritrovate nella cultura greco-romana e nella cristianità[18].

Un altro dei fautori di questo attacco in nome di una spiritualità diversa fu René Daumal, famoso soprattutto per il suo libro *Il monte analogo*, ovviamente tradotto e pubblicato da Adelphi nel 1968 e riproposto nell'edizione economica nel 1991. René Daumal era nato nelle Ardenne nel 1908 e nel 1928 aveva fondato, con altri autori di avanguardia, la rivista «Le grand jeu» (che uscì fino al 1932) tradotta anch'essa dall'Adelphi[19]. Daumal aveva approfondito lo studio del sanscrito e della filosofia indù, che valorizzò in un modo del tutto particolare. Egli fu un seguace fiducioso del famoso «mago del Caucaso» Georges Gurdjieff, di cui Adelphi ha ovviamente tra-

nalisti, tutti dalla parte della "trasgressione", non immaginano nemmeno da quali abissi di divinità oscure vengano fuori le loro affermazioni fatte alla leggera in nome di una finta "emancipazione" dalle norme.

[17] A. DANIÉLOU, *La fantasie de Dieu...*, cit. p. 186. Il tema ritorna in un altro intellettuale «adelphiano», lo scrittore anglocingalese A.H. Coomaraswami. In una lettera scritta a Huxley egli afferma che pur essendo umanitario non prova «orrore per un sacrificio animale o persino umano, anche se riconosco naturalmente che può non essere conveniente per noi praticarli entrambi». Coomaraswami, prima di essere stato corrispondente di René Guénon fu in rapporti familiari con il famoso mago Aleister Crowley il quale gli sedusse la moglie per farne una delle sue «donne scarlatte» ossia la partner di rituali orgiastici sessuali e sadomasochistici. Coomaraswami non rilasciò alcun commento sull'episodio...

[18] Cfr. M. ELIADE, *Occultismo, stregoneria e mode culturali*, Sansoni, Firenze 1982, p. 57.

[19] I tre numeri di *Le grand jeu* pubblicati fra il 1928 e il 1932 furono tradotti e proposti dall'Adelphi.

dotto il testo più essoterico, *Incontri con uomini straordinari*. Si tratta di uno dei più enigmatici maestri esoterici del Novecento: non esistono due adepti che siano d'accordo su Gurdjieff e sul suo insegnamento. La mistificazione infatti era la regola fondamentale della sua vita, cosa che non gli ha impedito di avere numerosissimi seguaci, di aprire un Istituto per lo sviluppo armonico dell'uomo nel 1922 nei pressi di Fontainebleau, dove impartiva la sua dottrina segreta e dove René Daumal soggiornò a lungo. Ricostruire l'insegnamento di Gurdjieff è arduo ma non è impossibile, specialmente se si seguono le tracce dei suoi vagabondaggi asiatici e se si tiene conto che la regola aurea dei maestri esoterici è il gusto del *pastiche*, della contaminazione di tradizioni diverse, del sincretismo *ad usum delphini* o meglio *ad usum sectatoris*, cioè degli adepti che si vogliono legare indissolubilmente alla propria setta e al proprio volere. Dotato di un innegabile carisma, potenziato dalla sua capacità di ipnosi, Gurdjieff era vissuto in una terra di frontiera il cui mosaico etnico e culturale includeva persiani, greci, turchi, armeni, tartari, curdi, russi. Diventato famoso soprattutto per le sue qualità di guaritore miracoloso, egli dette il meglio de sé nel risolvere vari casi di patologie psicosomatiche. Aveva dimestichezza con l'oppio, di cui si vantava di controllare gli effetti, si interessava di cosmogonie, di leggi fisiche, di psicologie del profondo in chiave esoterica. Con i suoi adepti si comportava in modo incostante, a volte mostrandosi caritatevole a volte spietato. Nell'Istituto di Fontainebleu costringeva i seguaci a faticosissimi lavori manuali e a danze grottesche. Ciò non impedì alla grande scrittrice Katherine Mansfield di soggiornare a lungo presso di lui e di... morire nell'Istituto. Il fine di Gurdjieff era quello di far raggiungere attraverso tecniche psicofisiche la liberazione dell'uomo dai condizionamenti precedenti (cioè dai modelli etici, socialmente condivisi) che ne inibivano l'esistenza e che impedivano alla coscienza di vedere realmente come stavano le cose. L'opera di de-condizionamento passava per l'acquisizione di nozioni esoteriche tratte in modo sorprendentemente sincretico dagli gnostici, dai rosacroce, dal buddhismo tibetano, dal tantrismo e soprattutto dalle sette sufi, da quei dervisci che abbiamo già visto avere influenzato profondamente i seguaci di

Sabbatai Zevi e di Frank, i due falsi Messia fondatori di sette eversive. Gurdjieff attinse a piene mani dalle idee esoteriche di una setta segreta curda detta *Fratelli della verità*. Costoro, sotto la veste dell'islamismo sciita più o meno ortodosso, mantenevano in vita segreti arcaici legati a un misterioso potere di trasformazione delle sostanze. Sia detto per inciso, la setta è presente anche a Roma, presso una casa nobiliare, e raccoglie un migliaio di seguaci, oggi guidati da Shabaran Eliahi, un medico curdo che vive a Parigi.

Gurdjieff fa proprio un simbolo sufi, l'*enneagramma*, che rappresenterebbe l'interazione reciproca dei processi cosmici e mentali. A esso aggiunse una cervellotica «tavola degli idrogeni», una gamma di sostanze che discenderebbero dalla più sottile sostanza divina (o Spirito Santo) fino alla più grossolana che fu utilizzata dal demiurgo per creare il cosmo... Il compito dell'uomo iniziato è duplice: costruirsi un «corpo di resurrezione» o corpo di gloria incorruttibile e immortale qui sulla terra e contemporaneamente partecipare a un processo di trasformazione delle sostanze. Il procedimento accelerato per fare tutto questo si chiama *quarta via* ed è riservato a uomini e donne superiori che come il maestro vogliono vivere «una vita innaturale».

«La nostra via è contro la natura e contro Dio» proclamava apertamente Gurdjieff. Il segreto iniziatico è stato molto ben mantenuto, ma da alcuni indizi si possono dedurre sia la modalità della costruzione del «corpo di resurrezione» o corpo di gloria, sia la trasformazione delle sostanze e delle energie, considerata un compito cosmico per pochi eletti. Ci può mettere sull'avviso la descrizione metaforica che fa il maestro dell'addestramento che compivano le sacerdotesse incaricate delle danze sacre, danze precise come delle tavole aritmetiche eppure decisamente sensuali, eseguite in una fantomatica terra che egli dice di aver visitato. Quanto poi alla costruzione del corpo di gloria, o «corpo di resurrezione», va detto che si tratta di un concetto condiviso da vari gruppi esoterici e occultistici che prevede la famosa trasformazione delle sostanze o alchimia spirituale. Dopo digiuni, purificazioni, astinenza sessuale completa e rituali di vario tipo con scansione precisa (nove giorni o sette giorni), si procede al cosiddet-

to *nutrimento della Luna*. Il primo grado consiste per l'uomo in una pratica ciclica di assimilazione del seme, ottenuto con un atto di magia autosessuale, dopo alcune ore di digiuno totale. Per la donna si tratta di «coobazioni» con secrezioni ottenute durante la masturbazione e consumate in dose omeopatica attraverso un'ostia imbibita e poi ingerita. In una fase più alta di iniziazione le pratiche vengono eseguite in coppia con l'ingestione dell'elemento maschile e femminile. Esistono diverse variazioni sul tema e diverse nomenclature (come «fabbricazione dell'anima»), ma l'arcano degli arcani, custodito dagli adepti come il più geloso dei misteri, si riduce a simili ingestioni. Come si può vedere si tratta sempre delle solite cose. Anche se Gurdjieff si vantava di seguire la strada dei malamat mistici, che suscitavano il biasimo dei benpensanti, è assai difficile non rimanere perplessi di fronte a tali insegnamenti segreti che egli poi regolarmente sconfessava, dato che praticava più di ogni altra l'arte della mistificazione. René Daumal rimase affascinato dal mago del Caucaso ed esplorò in particolare le esperienze che riguardavano la capacità di sperimentare la morte da vivi e la possibilità di uscire dal proprio corpo, il famoso «viaggio in astrale» che è la meta sognata di una grande quantità di gruppi magico-esoterici che pullulano al giorno d'oggi. Una volta che l'iniziato ha raggiunto il suo doppio astrale, può superare muri e persino entrare nei corpi addormentati di altre persone e apparire loro nella sua propria fisionomia o in forma di animale: sono fenomeni ben noti allo storico delle religioni che li ritrova nello sciamanesimo, nel culto tantrico e in molti fenomeni di possessione. Specialmente il tantrismo è sostenuto da «animazioni» dovute a questa facoltà di immaginazione magica attiva. Tra i vari sforzi psicologici e rituali, Daumal ebbe alla fine l'esperienza fondamentale: la visione della nudità abbagliante della madre, chiamata Istart, Babilonia e Artemide. Siamo di nuovo nella sfera della Grande Madre frigia che i dervisci sufi continuano ad adorare nascostamente malgrado appaiano convertiti all'islamismo. L'adesione di Daumal al marxismo non è in contraddizione con la via iniziatica e la passione profonda per l'esoterismo: il marxismo rivoluzionario e le tecniche magiche

servirebbero ad accelerare la catastrofe finale del nostro *kali yuga* o secolo oscuro[20].

Si tratta della quarta e ultima età del mondo che si concluderà con la dissoluzione dell'attuale ciclo di manifestazioni (secondo i calcoli di Alain Daniélou il *kali yuga* dovrebbe concludersi dopo il 2000). Gli iniziati seguaci di Daumal non intendono curarsi degli uomini in crisi, ma trasformare la loro disperazione in una rivolta universale, in una sorta di salasso cosmico. Il piccolo gruppo che ha praticato gli insegnamenti misteriosi di Gurdjieff è sicuramenre dalla parte della «mano sinistra» degli dèi, mano che impartisce la dissoluzione. Il misticismo nichilista può coesistere con il marxismo: per Eliade si tratta pur sempre di una forma eversiva, di un attacco globale alla struttura borghese e al suo immaginario. Il marxismo degli iniziati non mira alla giustizia sociale, ma a un'apocalittica devastazione, a una rivolta universale attraverso la quale essi possano diventare strumenti del dio Shiva, il distruttore. I commenti a Daumal di Sergio Solmi e Claudio Rugafiori simpatizzano imperturbabili e scacciano dal capo di Daumal l'accusa di essere reazionario (come magari Julius Evola) sottolineando le prospettive abissali spalancate dall'iniziazione[21]. Secondo Blondet gli iniziati sono attivi nel creare un *état d'esprit*, un atteggiamento spirituale e culturale che possa intaccare i paradigmi della cultura tradizionale. Al di sotto dell'egemonia culturale della sinistra neopositivista, marxista, neoilluminista che domina dalle cattedre universitarie e insegna il laicismo progressista e il materialismo storico, scorrerebbe come un fiume sotterraneo uno gnosticismo sapienziale che si manifesta in pieno negli anni Ottanta[22]. Alcune delle opere di Massimo Cacciari (come *L'angelo necessario*) sembrano stu-

[20] I rapporti tra marxismo, bolscevismo e magia sembrerebbero più stretti di quanto si possa pensare. G. Galli raccoglie innumerevoli indizi sul tema, sostenendo che «l'esoterismo [...] ha sfiorato con continuità i vertici del potere sovietico». Cfr. *Bolscevismo magico?*, in G. GALLI, *La politica e i maghi*, Rizzoli, Milano 1995, p. 193.

[21] Claudio Rugafiori commenta *Il monte analogo*, il testo certamente più famoso di Daumal. Cfr. *Di una certezza*, in R. DAUMAL, *Il monte analogo*, Adelphi 1991, pp. 142, 146.

[22] L'alleanza degli «Adelphi della dissoluzione» con la sinistra marxista è solo funzionale (come espliciterà Luciano Foa, uno dei fondatori dell'Adelphi) volta a travolgere la cultura tradizionale cattolica (bollata di clerico-fascismo) ed emancipare le masse dalle superstizioni religiose. Si fa strada un fenotipo di intellettuale laico, ateo, persino marxista, che ha sete di archetipi, di mitologie, di divinità remote. Secondo Blondet l'estetica di Solmi già riflette tale nucleo ideologico che tende verso un sacro senza divinità e senza luce.

diate per traghettare le menti progressiste verso il post-marxismo gnostico. Le tappe di tale traghettazione saranno costituite dalla riscoperta di pensatori come Junger, Hannah Arendt e Simone Weil. Forse potrebbe sorprendere vedere in questo elenco di disgregatori la dolorosa Simone, che pagò di persona con sofferenze psichiche e fisiche il disagio e la tragedia della Seconda Guerra Mondiale. Eppure Simone ha delle espressioni che fanno riflettere e che ricordano per analogia l'eresia di Jakob Frank: «Quando si ama Iddio attraverso il male in quanto tale, l'oggetto dell'amore è veramente Iddio»; «amare Iddio attraverso il male in quanto tale»; «Bisogna che il male sia reso puro, altrimenti la vita è impossibile. Solo Iddio può farlo. È l'idea della *Gita*. È anche l'idea di Mosè, di Maometto, dell'hitlerismo [...] ma Geova, Allah, Hitler *sono dei terrestri*. La purificazione che essi operano è immaginaria»[23]. E ancora: «In ogni situazione, qualunque cosa si faccia si fa il male; un male intollerabile»[24]. Simone evidenzia «la parentela del male con la forza, con l'essere; e del bene con la debolezza, col nulla»[25].

Sicuramente Simone Weil è al di fuori e al di sopra delle conventicole iniziatiche, ma il suo «anarchismo mistico» può essere molto utile per distruggere certezze e seminare ovunque l'ombra del dubbio. Le correnti trasgressive osannate dai mass media e le spinte nichiliste disgregatrici sono incarnate da George Bataille, scrittore eversivo e delirante, drammatico incrocio fra il dottor Freud e il marchese De Sade, che percorre spazi inquietanti dominati da un erotismo ossessivo il quale, se negli anni Venti era un eccesso, sembra ormai diventato di routine. Bataille non è uno scrittore adelphiano, ma su di lui fu organizzato un memorabile convegno nel 1986 che vide riunito il fior fiore della cultura italiana. Bataille combatte il fascismo evocando le forze del *sacro impuro*, suggerendo che i sacrifici umani degli Aztechi esaltavano la piena libertà dell'istante essendo distruzione senza profitti. Il solo sacro che il post-laicismo può riconoscere è quello della distruzione: l'uomo deve morire, la società deve estinguersi. Bataille fondò una società semisegreta chiamata ironicamente «Collège de Sociologie». Bataille dimostra di essere di sinistra e

23 S. Weil, *L'ombra e la grazia*, Rusconi, Milano 1985, p. 86.
24 *Ibid.*, p. 6.
25 *Ibid.*, p. 111.

contemporaneamente rivolto a un sacro *sui generis*, un sacro necrofilo e mortifero. Sulle sue orme possiamo incontrare il basso materialismo della gnosi, la via della «mano sinistra» tantrica, la sfera degli antropofagi Kapalika devoti a Shiva il distruttore e, nell'ambito delle metafore psichiche, il campo delle pulsioni inconsce, dell'istinto perverso e violento. Non è male rammentare che Bataille si vantava di essersi masturbato nudo davanti al cadavere della madre. Ciò che muove Bataille è la ribellione contro ogni ordine diurno e contro ogni autorità. Egli associa il dominio del padre all'inibizione degli impulsi sessuali e propone una via del sacro che è una gnosi libertina, una gnosi che deve testimoniare un sinistro amore delle tenebre, un gusto mostruoso per gli arconti osceni e fuorilegge, per la testa d'asino solare il cui raglio cosmico e disperato sarà un segnale di rivolta scatenata contro ogni idealismo del potere[26].

Le sette gnostiche licenziose, con i loro riti sessuali, si pongono entro questa oscura scelta per una bassezza irriducibile che si concretizza nella magia nera che oggi attrae di nuovo tanti gruppi occultisti. Bataille ha descritto i fantasmi oscuri che sembrano dominare l'immaginario trasgressivo del giorno d'oggi: le eresie che proclamano la salvezza attraverso il peccato, la trasgressione e l'eversione totale. La discesa nelle oscure cerchie infere fa incontrare a Bataille la sporcizia, il rivoltarsi voluttuoso in tutto ciò che l'ordine aristocratico e autoritario esclude da sé, come deiezioni, feci, sangue, sperma e materie simili che diventano parte di quell'erotismo totale che la sovranità politica avrebbe represso. Per Bataille (e non possiamo non pensare a delle deviazioni psicologiche oltre che a una presa di posizione "metafisica") vi sono sfere oscure in cui l'eccitazione sensuale si giova dell'immondo, dell'aberrante, del cadaverico. Di qui l'incesto necrofilo, la riscoperta della sodomia, del sabba e dell'orgia infeconda, la possibilità di trasgressione legata alla perversione polimorfa e agli atti innaturali. Sembra che vi sia un nesso tra l'immaginario parricidio primordiale, di cui parla Freud in *Totem e tabù*, perpetrato a scopi di lussuria e l'insubordinazione contro il potere che è collegata alle pulsioni ses-

26 Cfr. G. Bataille, *La configura sacra*, Bollati Boringhieri, 1997, p. 145.

suali contagiate dalla morte. Altrettanto inquietante è l'immagine dell'acefalo che Bataille propone come frontespizio della sua omonima rivista. L'acefalo è un corpo umano decapitato che porta la sua testa a teschio al posto dei genitali. Il simbolo eloquente si riallaccia alla forma eccezionale di ablazione sacra della parte più elevata del corpo che però equivale alla più bassa e simboleggia la castrazione. Secondo Bataille sarebbe auspicabile un'automutilazione collettiva seguita da una rinascita che potrebbe recuperare le forze nere del mito. La castrazione, il tagliarsi la testa equivale da una parte a eliminare l'autocontrollo della mente, della coscienza diurna, dall'altra a rendersi femmina, l'opposto di ogni istanza autoritaria e repressiva del padre. È una sorta di controascesi, una specie di identificazione con Kali, la superfemmina dispensatrice di morte e di rigenerazione. L'automutilazione dei genitali aprirebbe una ferita che è una lugubre vagina o un nuovo ano attraverso cui l'io si congiunge e si perde con gli altri nell'orgia dionisiaca, in uno stupro universale dove ciascuno è maschio e femmina, in una ierogamia satanica. L'identità amputata allarga le labbra della piaga attraverso cui l'altro si insinua. Il sacrificio dell'io dissolve il principio di individuazione e scatena l'estasi collettiva. In questo modo l'agonia si confonde con la voluttà. Il tutto si risolve in una considerazione definitiva: è tempo di abbandonare il mondo civilizzato e la sua luce, è troppo tardi per continuare a essere ragionevoli e gioiosamente istintivi: cosa che conduce a una vita senza attrattiva. I *maîtres à penser* del mondo contemporaneo sentenziano oggi le stesse iperboli che comparivano nell'esoterismo della «mano sinistra» di Bataille e nell'occultismo più ambiguo, ma non per questo meno distruttivo, di René Daumal e del «mago del Caucaso» Gurdjieff. Essi esortano a una resa incondizionata della società occidentale, della sua tradizione classica e cristiana di fronte a misteriose e inquietanti divinità esoteriche assetate di sangue e portatrici di distruzione e rigenerazione. La distanza culturale tra Bataille e i satanisti nostrani sembra abissale. Eppure le tematiche dello scrittore francese si ritrovano semplificate e involgarite in molte bibbie del Male che oggi circolano tra i luciferiani e i satanisti.

a) Il trionfo del caos

Sull'esoterismo di Roberto Calasso nessuno dubita più. Anche Franco Cordelli sul «Corriere della Sera» del 12 agosto 1995 si riferisce al direttore editoriale dell'Adelphi come a uno «gnostico». Molto sensibile alle istanze del religioso, si esprime in questi termini: «È ovvio che il religioso contiene in sé riserve inesauribili di ambiguità e atrocità, più che sufficienti comunque per sgretolare l'angusta psiche laica di professori, ingegneri, avvocati, notai e servitori dello Stato che volessero appropriarsene»[27]. La visione di un sacro ambiguo e atroce è tipico dello gnosticismo a cui si contrappone l'ortodossia cristiana che presentò una divinità portatrice del vero, del bello e del bene uniti indissolubilmente in un solo abbraccio. Tale posizione è considerata negativa dagli gnostici antichi e moderni. Formenti in *Piccole apocalissi*, sottolinea l'*orrore* delle religioni cristiane e musulmane (derivanti dal comune ceppo ebraico) che «hanno rimosso il lato oscuro della divinità, ne hanno costruito un'immagine depurata da ogni contraddizione e ambiguità. Il principio del male, Satana, è diventato una figura autonoma del tutto estrinseca alla sfera della divinità. Di qui il dualismo etico radicale che accomuna tutte le grandi religioni monoteiste e che induce a proiettare il male sull'altro, sul diverso, sull'infedele»[28].

La strategia di Formenti è quella della reintegrazione del lato sinistro del divino, la resurrezione di Dioniso, il culto di Shiva che dovrebbe essere pacificatore. Calasso è meno esplicito di Formenti, la sua raffinatezza straordinaria gli permette un procedere elegante quanto sconcertante, mentre la sua erudizione gli consente di riproporre mitologie scelte e selezionate per il suo intento con una freschezza e una immediatezza ammirevoli. Calasso analizza con partecipazione la dina-

[27] R. CALASSO, *La rovina di Kash*, Adelphi, Milano 1983, p. 360. L'opera è ambiziosa e a detta di Italo Calvino «tratta di due argomenti, il primo è Talleyrand, il secondo è tutto il resto».

[28] Cfr. C. FORMENTI, *Piccole apocalissi. Tracce della divinità nell'ateismo contemporaneo*, Cortina Editore, Milano 1991. Il tema era già in G. BATAILLE, *L'Erotismo*, Mondadori, Milano 1962, pp. 126-138.

mica del sacrificio cruento, affermando che la creazione è il corpo della prima vittima. «Nella creazione la divinità si amputa di una parte di se stessa abbandonandola»[29]. Il rito cruento gli sembra solidale con il sacro come già aveva enunciato R. Girard[30].

Gli Aztechi erano continuamente in guerra, ma non per volontà di conquista, bensì per procurarsi prigionieri da immolare ai loro dèi crudeli. Calasso si mantiene a stento neutrale e in realtà si inebria del fatto che come si sradica una spiga così nel rito azteco «invece di uno stelo si poteva sradicare il cuore ancora palpitante con la farfalla di ossidiana dal tronco della vittima riversa: strappando quell'altra rete che unisce il cuore a tutto il corpo si è inondati da circa sei, sette litri di sangue. È l'esuberanza della vita che soltanto in quel sangue si promette perenne». Nella modernità Calasso vede una continuità senza fratture del sacrificio cruento, e della sua derivazione: quando il sacrificio non fu più un'istituzione si ritirò nella sua potenza subordinata, la guerra, mentre persino l'esperimento scientifico è un sacrificio da cui sia stata espunta la colpa. La piramide sacrificale dove il sangue ha intriso le calde pietre dell'altare diventa un vasto mattatoio, si estende orizzontalmente negli angoli della città.

Calasso estende la similitudine fra sacrificio cruento ancestrale e la vita contemporanea dominata dall'industrializzazione. «Se l'industria è un'officina sacrificale il valore prestigioso del nuovo significa che un tale oggetto è un fragrante residuo dell'immolazione. Un'oscura quantità di materiale sarà bruciata per produrlo. Il nuovo è quella parte della vittima che gli dèi non hanno toccato al loro banchetto. Gli dèi divorano il prezioso prototipo, lasciano agli uomini le inesauribili copie». Calasso intuisce ancora che è cambiato radicalmente anche il rapporto tra la cultura contemporanea e l'esoterico. «Sono sempre date una via degli atti e una via della coscienza degli atti, quest'ultima che è l'esoterico presuppone come suo involucro figurato la via degli atti che è l'essoterico. Ogni gnosi è

[29] R. Calasso, *La rovina di Kash*, cit., p. 177.
[30] R. Girard, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1985, e Id., *Des choses cachés depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris 1978.

l'accento degli atti»[31]. Ma oggi la situazione è radicalmente cambiata, poiché secondo Calasso siamo «in una situazione di esoterismo coatto perché è stata cancellata la via degli atti [...]. Ora non si può conoscere se non esotericamente senza averne coscienza: questo è il male supremo, la sfida e la beffa dell'inversione, la parodia all'interno della quale ogni gnosi è obbligata a muoversi. Eppure al tempo stesso l'esoterico oggi è tentato da una più remota avventura sempre latente, quella di prendere tutto come supporto della conoscenza, qualunque cosa, tutte le nostre azioni anche le più banali quindi al di là dell'ordine del sacrificio, del calendario e del ciclo»[32].

Sul sacrificio e sul suo valore Calasso si riferisce come abbiamo detto a Girard, che evidenzia nell'espulsione del sacrificio dalla vita del mondo cristiano occidentale l'orribile realtà del capro espiatorio, la persecuzione di fatto di qualcuno. L'espulsione del sacrificio diventa una pulizia di casa, un'evacuazione fisiologica: gli ebrei sono insetti immondi che devono essere spazzati via dai sani tinelli germanici. Tutti i mali dell'Occidente (ovviamente rappresentati dalla Chiesa cattolica) sarebbero dipesi dall'espulsione dalla vita religiosa collettiva del sacrificio cruento, dell'immolazione della vittima umana. La scena del sacrificio di Polissena, fanciulla immolata dai guerrieri, è incancellabile: mentre il sangue sgorga a fiotti sull'ara, Diomede osserva olimpico dietro Neottolemo con una lancia in mano. Nessuna speculazione ideologica può cancellare questa visione.

Calasso fa ruotare tutti i gesti ripetibili e reversibili (respiro, eros, musica) intorno a due gesti irreversibili: mangiare e uccidere, gesti in cui la freccia del tempo ferisce di una ferita senza guarigione. Intorno a quella ferita si innalza ora la tenda cosmica, l'immane tessuto che connette e ripete tutto in tutto. Il suo segreto è in quel piccolo squarcio al centro: la piaga aperta nella vittima, la vita senza ritorno palpabile. L'esoterico dell'esoterico, il segreto del segreto, il *tremendum* ultimo nel mondo arcaico è la percezione dell'irreversibilità del gesto che uccide. *La rovina di Kash* è un libro di teologia e di storia, in cui il diveni-

[31] Calasso, *op. cit.*, p. 184.
[32] *Ibid.*

re è visto come una sostiuzione di teologie diverse. Al di sotto delle raffinate citazioni del *pastiche* letterario-sociologico-estetico la teologia che emerge recita: la società e l'uomo non possono essere redenti. L'assoluta impossibilità della redenzione è ribadita tra le righe, negli *intersignes* indiziari dei linguaggi esoterici e delle teorie oracolari. Se l'uomo e la società sono senza redenzione è definitivamente crollata la grande utopia tomistica che ha alimentato tutto il Medioevo, quella di trasformare la *res publica* cristiana in un'unità universalistica politica. Questo grande sogno contro cui si è accanita la secolarizzazione proponeva una ricchezza di prospettive che purtroppo si sono arenate nelle secche della violenza dogmatica e dell'obbedienza pretesa con la spada. La *res publica* cristiana attaccata dagli scismi all'interno e dalla secolarizzazione all'esterno ha portato il mondo a cancellare il rapporto fra Dio, unico legislatore, e gli esseri umani, obbedienti al Decalogo.

Non credo che *La rovina di Kash* sia un'apoteosi del sacrificio cruento umano, è piuttosto un ritorno alle origini romantiche, è la constatazione dell'impossibilità di riproporre il gesto esemplare che si ritiene abbia determinato il nascere delle civiltà e delle società. Tale rimpianto seppellisce definitivamente l'idea del dio legislatore. I libri di Calasso sono paralizzanti, non propongono un progetto e in questo nascondono nei loro abissi più profondi l'idea del nichilismo assoluto. L'osservare come vanno le cose dall'alto della propria raffinatissima cultura significa aprire le porte allo spalancato abisso che nel suo disordine tutto può inghiottire[33]. Il nichilismo fa parte del percorso anticristico come già Papini evidenziava.

Le nozze di Cadmo e Armonia uscirono contemporaneamente a *Il pendolo di Foucault*, frutto dell'estremo illuminismo di Umberto Eco, il quale utilizza un pellegrinaggio nel mondo

[33] Al nichilismo mitico di Calasso fa da *pendant* la negatività assunta a stile di raffinatezza narrativa di Fleur Jaeggy, compagna e musa ispiratrice di Calasso, la «piccola Iside», come la chiama Franco Citati, uno della famiglia. Ne *La paura del cielo*, pubblicata da Adelphi nel 1994, si ricava che l'attesa della morte e il nichilismo sono le uniche possibilità date alla vita contemporanea. L'affermazione che potrebbe essere un motto è la seguente: «In ogni pensiero affettuoso si annida un pensiero assassino». Questa affermazione spalanca abissi senza redenzione in cui l'assenza di compassione rende impossibile l'espiazione.

occulto per affermare che dietro il pensiero esoterico e dietro i suoi segreti non c'è nulla. Il testo di Eco tratta (strana combinazione) di una setta chiusa in una casa editrice. Il lettore è condotto tra fantasie esoteriche, riti e misteri a scoprire che per la strada dell'occultismo non si arriva che al delitto o al suicidio. Alle provocazioni di Umberto Eco, Adelphi risponde con una operazione culturale confezionata con grandi mezzi, al punto che quando uscì *Cadmo e Armonia* i critici applaudirono al «capolavoro» (dimenticandosi di citare *Gli dei e gli eroi della Grecia* di Kerényi). Nella visione mitologica di Calasso fanno capolino elementi di un universo «innocentemente mostruoso», privo di pietà, dove si violano i vivi e i morti senza tregua, dove il sacrificio è equiparato allo stupro, in una sorta di teologia della violenza. Il mondo del mito è per Calasso unilateralmente il mondo della «vita insanabile da accettare così com'è nella sua malignità e nel suo splendore», un mondo che «non chiedeva di essere salvato»[34]. Il mondo mitico che esplicitamente esclude il Cristo redentore nega la possibilità di un'ascesa in cui, attraverso purificazioni successive, si possa accedere al divino o il divino possa ordinatamente discendere verso l'umano[35]. Il mondo del mito prevede l'assenza di leggi morali, l'apologia della vita bella perché feroce, che si pone al di là del bene e del male. Si tratta di tesi che potrebbero essere smontate pezzo per pezzo, eppure tesi ermetiche e affascinanti che hanno creato suggestioni nel demi-monde dei semiletterati, ignoranti di greco e di latino, ma eredi radical-chic del nichilismo afilologico di Nietzsche. Tutto il neomarxismo gnostico inneggia agli dèi evocati da Calasso, dimenticando che Zeus, padre delle altezze splendenti dell'Olimpo, sposò Temi, la dea della giustizia, dell'ordine veritiero delle cose e generò da lei Dike, la legge per gli uomini, copia virginale della madre, dispensatrice della giustizia nella *polis*. Il mondo greco era profondamente religioso e assai lontano dalle ideologie dello stupro e della prostituzione universale tipiche del decadentismo e profetizzate dal marchese De Sade, che sognava una repubblica in cui il comu-

[34] R. CALASSO, *Le nozze di Cadmo e Armonia*, Adelphi, Milano 1988, p. 307.
[35] *Ibid.*, p. 310.

nismo fosse esteso forzatamente ai corpi. Il fatto è che il mito contiene in sé tutto e il contrario di tutto: è un mare profondo in cui chiunque può pescare il pesce di cui ha bisogno, sia esso tritone, sirena, mostro proteiforme, delfino salvifico o antichissima divinità oracolare. Il decadentismo ha utilizzato gli dèi per i suoi giochi perversi come Giambattista Marino li aveva utilizzati per la sua estetica del barocco.

In un racconto esclusivo di Jean-Jacques Langendorf, *La contessa Graziani* (Guida, Napoli 1993), che è una sorta di agiografia pornografica, compare un personaggio, l'abate Calasso della parrocchia di San Satiro (la celebre chiesa milanese a pochi passi dalla casa del direttore dell'Adelphi). L'abate sta lavorando a un testo esaltante intitolato *Prolegomeni alla teologia dello stupro* ed è circondato da pregevoli amici: un inventore di una bambola *fellatrix*, una contessa che unisce la sodomia a spettacoli di impiccagione e vari fautori della prostituzione universale. In effetti nel testo *La rovina di Kash* Calasso aveva già affermato, sulla scia di Baudelaire, che la prostituzione globale e perenne è il segno del divino. Il racconto di Langendorf non fa che amplificare alcuni vezzi del direttore editoriale il quale, ne *Le nozze di Cadmo e Armonia* non solo conduce il lettore entro i labirinti di una mitologia dello stupro, ma sembra parteggiare per i riti di sangue così come erano presenti nelle religioni primitive. I sacrifici umani degli Aztechi hanno attratto molti scrittori contemporanei e sono stati messi in relazione con la sovversione rivoluzionaria, soprattutto riferendosi all'attività manicomiale del marchese De Sade.

Tutto questo *cui prodest*? Uno dei punti cardine delle realizzazioni rituali consiste nell'utilizzare residui psichici di antiche religioni scomparse per evocazioni, scongiuri e materializzazioni. Questa possibilità (magica e simbolica insieme) è presente nelle operazioni di magia nera, di cui René Guénon parla a lungo ne *L'occultismo negromantico*. Corteggiare e riesumare idee arcaiche legate al rito di sangue può essere non solamente un vezzo trasgressivo ma una vera e propria utilizzazione ai fini occulti di idee-forza capaci di suscitare uno stato d'animo collettivo utile per la disgregazione. Elémire Zolla, uno degli autori pubblicati dall'Adelphi, esprime questo concetto: «Per la sua

sociologia del sacro, ogni compagine civile si regge su un'effusione di sangue, gratuita e atroce. La *Republique* trae la sua forza dal rito di magia nera che fu la gratuita decapitazione di Luigi XVI»[36].

La linea editoriale dell'Adelphi è definita neognostica da molti commentatori. Il sincretismo di Elémire Zolla in fatto di religioni è sommamente tollerante, egli accetta tutto: gli arancioni di Osho che predicano la totale libertà dell'io, i culti di possessione africani, le estasi sciamaniche su tamburi volanti, i riti celtici e i sacrifici di sangue aztechi. Zolla trova del buono in ogni forma del sacro tranne in una, la Chiesa cattolica, mostrando un'assoluta convergenza con i capi di sette e congreghe. Osho, il capo degli arancioni, ad esempio si esprime esplicitamente in questi termini: «Negli ultimi duemila anni il cristianesimo ha recato maggiori danni di qualsiasi altra religione. Ha massacrato e messo a morte nel nome di Dio, della verità, della religione; ha ucciso e massacrato milioni di persone per il loro bene e per la loro salvezza. L'assassino religioso è convinto di avere reso un servizio a Dio, all'umanità e a tutti i grandi valori dell'amore, della verità e della libertà»[37]. Accettando le mistificazioni di stregoni e santoni come verità e vie di salvezza, Zolla vede unicamente nel cattolicesimo «un'impostura colossale sostenuta da due millenni per bieca sete di potere»[38]. È forse la funzione del *katécon*, di colui che trattiene il caos (funzione che Cacciari attribuisce al pontefice) a disturbare Elémire Zolla?[39] Il progetto "nichilista" passa attraverso suggestioni culturali, attraverso rivisitazioni insolite, attraverso "riscoperte" inebrianti. Un caso tipico è stato rappresentato dalla riscoperta del testo *Dagli ebrei la salvezza*, di Leon Bloy. La pubblicazione del libretto scatenò sulla stampa «democratic» una polemica che vide Calasso accusato come Bloy di antisemitismo e di simpatie per la destra. Secondo Blondet il problema è ben diverso, dato che Calasso suggerisce nella sua risposta alle polemiche

36 E. ZOLLA, *Uscite dal mondo*, Adelphi, Milano 1992, p. 468.

37 Queste parole di Osho sono riportate nel testo di VALCARENGHI, *Operazione Socrate*, Edizioni Tranchida, Milano 1995, p. 101.

38 BLONDET, *op. cit.*, pp. 190-199.

39 *Ibid.*

che il Paracleto che Bloy attende è Lucifero. Il suggerimento non è esplicito, ma per Blondet è inequivocabile. Bloy dice infatti parlando del misterioso Paracleto: «Egli è talmente il Nemico, talmente identico a quel *Lucifero* che fu chiamato il Principe delle Tenebre che è quasi impossibile separarli»[40]. Secondo Raymond Barbeau, che ne scrisse la biografia, Leon Bloy era seguace di una gnosi luciferina chiamata «Esegesi simbolica» che lo scrittore aveva derivato da Anne-Marie Roulé, la prostituta profetessa[41]. Bloy era un mistico che aspettava una terza rivelazione definitiva di Dio, attraverso il Paracleto, lo Spirito Santo, che avrebbe sconvolto l'ordine preesistente stabilito dal Cristo. La rivelazione del Paracleto si sarebbe identificata con ciò che è la negazione del Cristo: la materia, il denaro, la menzogna, elementi tipici secondo Bloy degli ebrei. Inutile soffermarsi sulle accuse di antisemitismo lanciate contro Bloy da più parti. Il polemista francese scrisse il suo libello nel 1892 quando in Francia divampava la battaglia politica sul caso Dreyfus. La questione ebraica assume nelle pagine accese e visionarie di Bloy un'abissale prospettiva escatologica, grazie alla quale l'antisemitismo di facciata viene ribaltato per diventare, secondo le parole dell'autore «la più urgente testimonianza cristiana in favore della razza primigenia». «Dagli ebrei viene la salvezza» disse Gesù alla samaritana (*Giovanni* 4,22) in quanto loro sono l'Anticristo e i loro vizi razziali non sono che la cifra di una apocalittica investitura data da Dio per portare a compimento il proprio disegno di distruzione.

Calasso difese la sua scelta di pubblicare Bloy rigettando le accuse di antisemitismo e affermando che Bloy come ogni mistico che si rispetti parla attraverso simboli e attende l'alba di una nuova era, votata a un dio oscuro che chiama il Liberatore

40 L. Bloy, *Dagli ebrei la salvezza*, Adelphi, Milano 1995, p. 123. La tesi è omologa a quella proposta da Massimo Cacciari nel complesso volume *Dell'inizio*, Adelphi, Milano 1990, dove in più di settecento pagine si ripropone uno gnosticismo radicale.

41 R. Barbeau, *Un Prophete luciférien, Leon Bloy*, Montaigne, Paris 1957. M. Introvigne continua a definire Bloy «cattolico» anche se bizzarro, ma parimenti conferma l'influenza che su di lui ebbe Anne-Marie-Roulé la prostituta profetessa, l'occultista Boullan, Huysmans e tutto il milieu magico-esoterico «satanista». Cfr. M. Introvigne, *Indagine sul satanismo*, Mondadori, Milano 1994, p. 145. Leon Bloy dubitò sempre della conversione di Huysmans.

Vagabondo, ossia il Paracleto. Tra Israele e il Paracleto esiste una specie di identità. Bloy legge la storia universale *per speculum in aenigmatae* attraverso corrispondenze e rovesciamenti. I cristiani odieranno il Paracleto che verrà a distruggere ogni ordine precedente. Con il nome di cristiani Bloy intende tutto il mondo moderno anche nella sua parte laica e irreligiosa[42].

Altro che antisemitismo! Le tesi di Bloy palpitanti di lirismo e bellezza oscura sembrano profetizzare la nuova Età dell'Acquario che supererà l'Età dei Pesci dominata dal Cristo (il pesce è stato simbolo cristiano). I profeti dell'Acquario, con stile più pedissequo e banale, affermano che la nuova era instaurerà, attraverso un Istruttore, una gerarchia superiore al sacerdozio di Pietro e alla Chiesa romana con l'aiuto dei rosacroce[43]. Il complotto sarebbe di tipo culturale, misteriosofico, volto a creare uno stato d'animo collettivo, una serie di situazioni in cui le rappresentazioni condivise dall'élite suggeriscono e auspicano il crollo dei valori che prelude alla caduta dell'Occidente e all'irruzione dell'Anticristo. Esisterebbe una strana convergenza fra una cultura d'élite volta a privilegiare gnosi esotiche e sovversive, a proporre possibilità trasgressive, a fare del sesso l'unico idolo dominante nella desacralizzata vita contemporanea, e il sottobosco dei culti e delle sette occultiste della semicultura diffusa. Nel pantano satanista italiano, i cui grandi sacerdoti sono cuochi o ex guardie giurate, due motivi predominano: l'attacco alla Chiesa cattolica e l'esortazione alla trasgressione totale, spesso più ridicola che non perversa. Numerosi gruppi satanici tentano l'unificazione in nome di una «corrente» emergente che opererebbe nella clandestinità e che si rifarebbe alla «magia del caos» in modo molto esplicito. Nelle conferenze "sataniche" si afferma che una volta spezzate le catene che tengono serrato l'Anticristo (leggi «tradizioni cattoliche») si manifesterà il grande nemico. Durante le mie interviste a un vescovo di Satana (tal Paolo di Trieste) il riferimento alla Chiesa cattolica come antagonista da battere è stato insistente e radicale[44].

42 R. Calasso, *Bloy, uno scandalo al sole*, «la Repubblica», 2 agosto 1994.

43 J. Vernette, *Il New Age*, cit., p. 60.

44 Tra i capi delle sette sataniche non corre buon sangue: un'aspra contesa lacera i seguaci di Satana veneti divisi tra due sette, lo Jod Astrum Aureum e i Nuovi Veggenti.

Constance Cumbey, studiosa della New Age, afferma esplicitamente che l'Istruttore sconosciuto, il profeta atteso dalla Nuova Era è l'Anticristo, Lucifero in persona. Il simbolo dell'arcobaleno è il ponte che la New Age vuole gettare segretamente tra gli uomini e Lucifero (l'arco di luce parte dalla terra e sulla terra, o sotto, ritorna...)[45]. Solo gli iniziati agli alti gradi conoscono la vera identità del profeta o Istruttore Mondiale detto anche Maïtreya: egli è Lucifero incarnato nell'Anticristo. Non vi è dubbio che i movimenti acquariani non riconoscono in Gesù il Figlio di Dio e Dio stesso, ma solo una manifestazione del Cristo cosmico o un semplice maestro di salvezza. La lettura dell'Apocalisse di Giovanni rivela il senso nascosto della venuta dell'Anticristo come Liberatore (non aspettava Bloy il «Liberatore Vagabondo»?) e come colui che sancirà la divinità dell'Uomo. Sembra di ascoltare le parole dell'Antico Serpente nell'Eden: «Sarete simili a Dio...»[46]. La *New Age Encyclopedia* è molto esplicita: «Ogni persona è Dio...». La teologia acquariana esclude la fede nel Salvatore Gesù «come invece la Cristianità ritiene...»[47]. Constance Cumbey sostiene la tesi del complotto luciferiano volto a trasformare la terra in un villaggio globale che tramite i mass media dominati dall'Acquario, potrà essere governata da un ordine mondiale totalitario e neonazista a sfondo esoterico e in opposizione al cristianesimo.

Personalmente rifiuto l'idea del complotto, che in fondo è semplicistica e non tiene conto delle infinite sfaccettature dei movimenti magici-occultistici odierni. Inoltre i capi carismatici sono polemici gli uni contro gli altri e se anche promuovono

Uno dei due fondatori accusa pubblicamente la Chiesa cattolica di avere sulla coscienza novantanove milioni di morti (perché non cento milioni, dato che c'era?) confondendo beatamente il Cortez con il cardinale Bellarmino e i padri Pellegrini con l'abate Faria.

45 C.E. Cumbey, *The hidden Dangers of the Rainbow. The New Age Movement*, Hounting House, Shreveport (Louisiana) 1983.

46 Cfr. J. Vernette, *Jesus dans la nouvelle religiosité*, Desclée, Paris 1987.

47 *New Age Encyclopedia*, Gale Research, New York 1990, pp. 113-144, (traduzione mia). L'enciclopedia cita più volte Constance Cumbey come smascheratrice «cristiana» del complotto satanico che sarebbe lo scopo finale segreto del movimento New Age (cfr. p. 137). È curioso notare che il testo base della Nuova Era, scritto da Marilyn Ferguson, ha per titolo *The Aquarian Conspiracy* (Il complotto acquariano) prudentemente tradotto in francese *Les Enfants du Verseau*.

incontri internazionali e si sbracciano a professare una fede *olistica* (unitaria in antagonismo alla visione dualistica del cristianesimo che prevede bene/male, Dio/mondo, Creatore/creatura, maschio/femmina, ecc.), non arrivano al di là di una compassionevole tolleranza gli uni degli altri. Un demone scissionista agita i gruppi esoterici che si formano, si sfaldano e si riaggregano sotto nuove vesti oscillando tra fedi diverse: l'*olismo* è più un mito che una realtà organizzata. Ciò non toglie che si possa cogliere «un'opera ctonia e sottile di Lucifero che cuce trame contro la civiltà cristiana e contro l'Occidente»[48]. I gruppi occultisti a sfondo "satanico" si rifanno a tradizioni celtiche, egizie, incaiche e tolteche (tutte religioni distrutte dalla violenza del cattolicesimo che... armò con la spada i missionari)[49]. Quanto alla "magia" si dice che tra non molto avrà esaurito il suo compito in quanto sta aprendo le porte all'Anticristo. Ma chi è questo personaggio su cui nemmeno i teologi più ferrati sono d'accordo? Secondo un accreditato principe delle tenebre, l'Anticristo è un semplice vortice di energia che di tanto in tanto si materializza in una persona e che così parla ai suoi adepti: «Figli! Il vostro operato è dolore ma è dolore saputo, voluto, dovuto perché così era scritto e ci era noto da tempi immemorabili e dimenticati. Il vostro irridere è necessario al compimento del destino indifferibile iniziato all'alba dei tempi e segretamente perseguito con tenacia, dolore e sacrificio immenso da schiere di saggi occultisti che ci hanno preceduto sacrificando alla causa suprema i propri beni, i propri affetti e nei secoli più bui le loro vite, tutto ciò allo scopo di consegnarci fulgida e intatta la fiaccola della conoscenza suprema che hanno via via arricchito e raffinato per noi in modo da concederci il supremo privilegio di chiudere nell'estasi mistica il tempo concesso alle ere materiali. È quindi evidente che, giunti alla soglia della fine dei tempi, noi incriniamo il nostro erme-

48 Blondet, *op. cit.*, p. 166.

49 Tale posizione non è esclusiva dei gruppi esoterici magici e luciferiani. Scrittori d'élite condividono tale immaginario; per esempio Giuseppe Conte, che ha pubblicato *L'Impero e l'incanto*, Rizzoli, Milano 1995, in cui un prefetto romano del IV secolo d.C. naufragato in Gallia si fa iniziare ai culti dei Druidi, sposa una donna-cerva e lotta con i cristiani, biechi distruttori di un mondo pagano di incantesimi e di sortilegi sognanti.

tismo anche mediante bassi mezzi e irriverenti come la stampa (sic!) allo scopo di offrire una estrema possibilità agli incerti e agli sperduti»[50].

La magia del caos è volta ad anticipare l'irruzione dell'Anticristo e ad accelerare la fine dei tempi.

[50] Il testo è riportato in S. MARANZANA, *Magia bianca e nera*, postfazione di C. Gatto Trocchi, Danubio, Trieste 1995.

Capitolo Sedicesimo

INTERNET: NUOVO SPAZIO PER ANTICHE MAGIE

Come profetizzò Italo Calvino nel 1965: «Il territorio che il pensiero laico ha sottratto ai teologi è sul punto di cadere in mano ai negromanti».

L'evento è in piena attuazione e ha trovato il suo spazio sulla rete virtuale di Internet. Maghi, stregoni, veggenti, fatine affascinanti, gnomi laboriosi hanno i loro siti nel cyber-spazio: davanti al computer si compiono iniziazioni e sortilegi, si partecipa ai sabba, si operano vaticini, si proclamano prodigi. Internet è stata definita in un convegno pubblico e da un giurista cattedratico come la «dimostrazione che esiste la telepatia». Peccato che le immagini dello schermo passino per il doppino telefonico e non attraverso non precisate onde cerebrali telepatiche...

Internet è certamente la nuova frontiera dell'esoterismo e della magia; per i patiti del mistero c'è solo da scegliere: Principi delle Tenebre laureati in Accademie di Alta Magia cerimoniale, streghe docenti di scienze occulte, veggenti specializzati nei rituali del re Salomone, cultori di magia nera, esperti di esoterismo cosmico e neo-paganesimo. Si sostiene che il monitor del computer abbia in sé la forza magica del cosmo e che il doppino telefonico sia in balia di folletti, spiritelli e altre potenze occulte.

L'ultimo rituale che coinvolse più di 200.000 persone si svolse al solstizio d'inverno. Quattro personal computer erano orientati verso i punti cardinali, «i sentieri del mondo», messi in rete tra loro e connessi sul web al sito Cyber-Samhain[1]. Samhain

[1] Cfr. M. MERLINI, *Pescatori di anime*, Avverbi Edizioni, Roma 1998, pp. 226 ss.

è uno dei giorni sacri del folklore celtico, una data ciclica per sabba e rituali pagani. I quattro monitor erano le sentinelle dei «sentieri del mondo» e svolgevano lo stesso ruolo dei bracieri sacri e degli idoli. I monitor, che brillavano di tenue luce stellare, mostravano ognuno un angolo diverso dello spazio sacro virtuale a tre dimensioni creato dal tecno-sciamano Mark Pesce; un altare si ergeva su un pentagramma che faceva da tappeto magico sulla profondità digitale. Una «sfera del caos» fosforescente, vagava anarchicamente, simbolo sinistro del fato. Il tecno-sciamano Mark Pesce, intanto, spiegava che, come i pagani invocavano gli elementi dell'universo (acqua, aria, terra e fuoco) così lui faceva appello a silicio, plastica, fibre ottiche e vetro. Nello spazio sacro apparve la sacerdotessa Marina, con il corpo nudo dipinto con serpenti, soli raggianti e occhi sgranati. Suonando due campanelli tibetani, chiamava gli dèi. Gli utenti di Internet moltiplicavano la richiesta a casa, creando un cerchio cosmico in rete, irresistibile e sacro.

L'esoterismo in rete costituisce una galassia estremamente composita da esplorare con attenzione. Si può penetrare entro le home page di tecno-druidi, tecno-streghe, tecno-adoratori della dea egizia Sekhmet, tecno-politeisti e raves.

La magia "virtuale" coinvolge un numero impressionante di persone. Agire su Internet non è solo una modalità tecnologica, ma viene proposta come un'esperienza di potere occulto. Si ritiene che la rete metta in circolo energie sacre e che possa legittimare eventi prodigiosi e taumaturgici. Così il computer diventa un microcosmo che riflette e condensa il più vasto macrocosmo del nuovo esoterismo e delle sette magiche. Alla frammentazione e all'individualismo della fede, alla miriade di forme spirituali emergenti, spesso fondate e seguite da una sola persona, Internet fornisce la speranza di realizzare una comunità, magari sulle *chat lines*. I gruppi più attivi mescolano l'esoterismo alla religione degli UFO, dei dischi volanti e di extraterrestri sapientissimi e divini che pronunciano vaticini per bocca dei loro profeti.

I nuovi templi cibernetici hanno la pretesa di coagulare le energie sacre del cosmo e riversarle sugli utenti. Antiche divinità dimenticate sono evocate e adorate nello spazio virtuale: da Thor

e il suo martello magico al dio Mitra, da Kalì alla religione *asatru*, l'antico credo dei vichinghi norvegesi. Nei siti *asatru* è frequente imbattersi in sacrifici rituali on line.

Ma la dea più amata è Iside l'egiziana, che ha moltissimi siti. Il più frequentato è tenuto da Ariel-Isis la «inimitabile, unica e originale sacerdotessa», anzi incarnazione vivente della dea che si è degnata di discendere nel corpo di un'intraprendente ragazza del Wisconsin. Giovane e seducente, Ariel-Isis appare nel sito in sottoveste di seta nera mentre impugna con decisione grandi ceri fallici. Il suo terreno magico è la sessualità sacra di cui pratica le tecniche insegnatele direttamente da Iside. Si tratta di massaggi sessuali sacralizzati come quello tantrico per gli uomini, eseguito con olii tiepidi, e uno più misterioso per le donne. Talismani e incantesimi potenziati dalla dea Iside costano venticinque dollari. Un altro sito dedicato alla dea è decisamente più esoterico: si tratta di una scuola misterosofica che inizia per e.mail sacerdoti e sacerdotesse. L'apprendistato prevede tre stadi, conclusi con altrettanti diplomi di liturgia esoterica.

Altre dee hanno un'eccezionale successo sulla rete, in quanto si mescolano con l'ecologia profonda e con il femminismo sacralizzato. Il sito «La Dea» proclama: «Dopo quasi duemila anni di patriarcato, i figli della dea Terra si stanno ricordando della forza primitiva femminile, che dà la vita. Il culto della Dea sta tornando e con lei il rispetto della santità del pianeta».

I riti sono veri e propri psicodrammi che mettono in gioco musica, danza, poesia, arti figurative (vagamente kitsch), alta tecnologia e diete, solitamente vegetariane.

Aprendo le home page si entra dentro cerchi magici, si attraversano templi misteriosi o si scorrono liste di prodotti di un supermarket a dir poco favoloso, con offerte che mescolano i misteri eleusini e le magie medievali, le celebrazioni della luna piena e la purificazione di appartamenti dagli spiriti maligni, ritiri sciamanici nelle foreste e matrimoni pagani on line.

Non mancano i siti dei satanisti, in parte collegati al neopaganesimo, in parte autonomi. Lo scontro tra le forze del bene e del male si è spostato nel ciclo elettronico. Demoni e satanassi si stanno diventando protagonisti sulla scena e scendono in campo, fronteggiati dagli angeli, schierati dai predicatori anti-

sette che ci rassicurano circa la finale vittoria di questi ultimi. Ma Satana non demorde: l'Ambasciata di Lucifero dichiara di volersi espandere nel mondo intero. Il suo sito è stato visitato da circa 50.000 curiosi.

Interessante è l'*Ordo Templi Satanis* che dichiara di voler riportare la nazione americana ai principi satanici sui quali era stata fondata. In effetti Benjamin Franklin, uno dei padri della patria e fautore dell'Indipendenza degli Stati Uniti, aveva frequentato il primo club satanico della storia chiamato «Fuoco d'Inferno» e fondato da un filosofo libertino, Sir Francis Dashwood, nel 1750. Lo stesso Franklin avrebbe organizzato l'ordine segreto degli Illuminati, posto simbolicamente sotto la protezione di un Satana razionalista, «forza vindice della ragione». Un classico nuovo della spiritualità dark è il Tempio del Vampiro, una società segretissima, che però si è affrettata ad aprire una vetrina su Internet. Iscriversi come vampiro di rango semplice è a buon mercato: solo cinque dollari. Per accedere a un livello superiore bisogna ordinare la Bibbia Vampiresca e versare venticinque dollari.

Anche la neostregoneria fa affari d'oro con innumerevoli siti che propongono elfi, folletti, streghe volanti, templi circondati da megaliti, pentoloni ribollenti. Il favoloso patrimonio del folklore nordico condisce l'iconografia dei siti stregoneschi, in cui si proclama che il potere magico è stato perduto a causa della conversione forzata al cristianesimo di maghi e druidi, un tempo capaci di prodigi senza fine. Si crede così a un mondo fiabesco e perduto, per recuperare il quale occorre compiere dei riti on line e comprare per posta costosi attrezzi magici.

A prima vista la magia, con la sua tradizione arcaica, sembrerebbe porsi agli antipodi del mondo tecnologico-digitale, ma non è così. Anzi la rete (specialmente nelle sue nicchie di realtà virtuale) appare come un regno magico in cui tutto è possibile. Stregoni che vivono nelle grotte dei massicci africani aprono pagine web, sciamani siberiani danno luogo a innumerevoli siti zeppi di prodigi. Congreghe segrete di tutto il mondo erigono templi virtuali mentre i cyber-fedeli seguono rituali al computer di casa. Una pletora di gruppi sono nati grazie a Internet, e sono imperniati sulla potenzialità magica del com-

puter e della rete: il cyber-spazio non è solo veicolo di sacralità, ma è sacro esso stesso. Molti intravedono nella struttura virtuale di Internet una sorta di imitazione della mente di Dio.

Il mito della tecno-trascendenza nutre i riti di una comunità composta da individui solitari che partecipano alla creazione degli spazi sacri su Internet. Essendo convinti che il *prana*, soffio vitale o energia cosmica che dir si voglia, possa transitare attraverso il doppino telefonico e il monitor del computer, maghi cibernetici, neostregoni e new ager sono i maggiori sostenitori delle cerimonie in rete. Esiste una coincidenza tra la magia e la più rarefatta tecnologia, come sostiene il tecno-sciamano Mark Pesce: «Il cyber-spazio e il piano astrale degli occultisti sono coincidenti: entrambi sono informazioni in azione [...]. Il mondo fisico non possiede i contenuti magici che riscontriamo nel cyber-spazio [...]. Ed esso ci insegna le vie della magia insita nella natura».

La cultura di rete legittima un fraintendimento fatale. Proprio nel mondo virtuale la magia si mostra, pur nel suo splendore telematico, per quello che è: *il mondo della grande illusione*. Come Prospero, il mago protagonista della *Tempesta* di Shakespeare, così il cyber-esoterico consapevole potrebbe dire: «Tutto si sfalderà nell'aria, nell'aria sottile / tutta la costruzione senza fondamenta di questa visione, / le torri sormontate da nubi, i palazzi fastosi, / i templi solenni, il grande globo stesso / tutto si dissolverà come questo spettacolo che svanisce / non lasciando dietro di sé nemmeno una nube leggera...».

CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE «INATTUALI»

Le crisi storiche non si compiono in un solo momento drammatico, bensì si sviluppano in un arco di tempo più o meno prolungato e sono percepite in modo diverso da coloro che ne sono colpiti. P.L. Berger parte dal celebre passo di Nietzsche sulla «morte di Dio» per commentare la scomparsa del soprannaturale nel mondo moderno: «Questo evento tremendo è ancora *in fieri,* non ha ancora raggiunto l'udito dell'uomo. Il lampo e il tuono richiedono tempo, la luce delle stelle vuole tempo; anche dopo essere stati compiuti, i fatti esigono tempo prima che possano essere veduti e uditi»[1]. Non vi è dubbio che Nietzsche sia stato l'interprete principale del dramma in questione: appartenendo «a tutti e a nessuno» ha demolito implacabilmente i luoghi comuni del tempo, ha elaborato (vent'anni prima di Freud) concetti psicoanalitici come pulsione, Es, inconscio, inibizione, sublimazione, ha scatenato nel mondo lo spettro del relativismo assoluto proponendo il rovesciamento di tutti i valori e, disperato per tutto ciò, ha tentato di fondare una nuova religione esoterica in nome di Zarathustra, il vero profeta della post-modernità, a cui invano tentano di attingere i meschini guru attuali[2].

[1] P.L. Berger, *Il brusio degli angeli*, il Mulino, Bologna 1970, p. 21.

[2] Invano: la sorgente è troppo alta, oltre-umana, sapienziale e tragica. Se penso a come la legge superiore dell'eterno ritorno è stata deformata in un'insipiente speranza di reincarnazione consolatoria, quando era nata come dottrina virile che impone all'uomo di rispondere di ogni momento della propria vita perché, lo voglia o no, rimane eterna: l'uomo vive sempre *sub specie aeternitatis*, da ciò deriva la terribile maestà di ogni azione umana. Un desolante esempio di Nietzsche «in pillole» (o in supposte...) si trova

L'espansione dell'esoterismo nell'Italia contemporanea è dilagante. Centri, scuole, palestre, associazioni, sette e congreghe nascono come funghi e reclamizzano l'antico esoterismo edulcorato in un elisir insipido che va sotto il nome di New Age. Tale diffusione non sorge dal nulla, non è solo un'«americanata» (anche se i nuovi profeti provengono dagli Stati Uniti, siano essi tibetani, indù, sufi o sciamani). In Italia sullo sfondo delle lotte politiche e ideologiche è stato sempre presente il corteggiamento di alcuni intellettuali e pensatori per l'esoterismo e le sue fascinazioni. La massoneria dei riti ha tenuto in vita credenze e cerimonie ermetiche, ha mantenuto e diffuso un lessico misterico a sfondo gnostico che ha permeato alcune sfere della cultura. Lo gnosticismo riaffiora continuamente nella nuova spiritualità acquariana e a un'analisi in profondità rivela le sue radici filosofiche nettamente contrapposte al cristianesimo. Le divergenze fondamentali riguardano Dio, l'uomo e il mondo. Per lo gnosticismo il Dio che ha creato il mondo è un dio minore, avvolto nell'incoscienza e nelle tenebre. Il mondo è cattivo, è senza redenzione e tende solo alla propria dissoluzione. Massimo Cacciari aderisce appassionatamente alla tesi fondamentale del pensiero gnostico secondo la quale il mondo e l'uomo nel mondo sono frutto di una caduta, di una frattura: l'intera realtà in cui ci troviamo è realtà d'esilio e di peccato. Cacciari dice: «Essere creato è simultaneamente peccare [...] ed è perciò che nell'uomo appena creato Dio punisce il peccare *ab initio*»[3]. Lo stesso dramma coinvolge gli angeli così cari alla New Age: «La caduta degli Angeli è simultanea alla creazione, la catastrofe celeste è tutt'uno con la *katabolé-ktisis* [leggi: "crollo creazione"] per cui qualcosa ek-siste»[4].

L'altra grande tesi gnostica più segreta, ma intimamente connessa con la prima, sostiene che Dio ha creato l'uomo non per amore ma per ignoranza, emanandolo dalle sue tenebre. Il Dio di Cacciari è inconscio. Dato che la creazione è un errore di un

nei presuntuosi e inattendibili *Discorsi* di Osho (Rajneesh), il capo degli Arancioni. Cfr. *Zarathustra: il Dio che danza*, Egic, Poona 1987, in cui si capisce solo che Nietzsche vuole una vita egoista, disinibita e felice...

[3] M. Cacciari, *Dell'Inizio*, Adelphi, Milano 1990, p. 515.

[4] *Ibid.*, p. 516.

Dio oscuro a se stesso (il cattivo demiurgo gnostico) «il futuro regno promesso dal Cristo equivale al nientificarsi dell'uomo: la nuova creazione è in realtà de-creazione»[5]. Cacciari legge il senso esoterico del Vangelo con molta più acutezza e profondità culturale degli acquariani ma non troppo dissimilmente. Il filosofo suggerisce che la *caritas* di Cristo non è «la Pace che davvero ama, ma la sua promessa soltanto». Ciò che il Cristo ha lasciato è una fede radicalmente infirma, che non può eliminare la struttura di peccato, la fede di chi non è giusto[6]. Siamo lontani dal cristianesimo, secondo il quale Dio ha creato il mondo per amore e la sua misteriosa onniscenza racchiude un fine di salvezza. Il tempo fa parte della redenzione, il mondo è buono perché redento da Cristo e anche la storia entra nel progetto della salvezza. Per lo gnostico la storia è progressiva caduta, il male e il peccato dipendono dall'errore iniziale di Dio, dalla sua «ignoranza» e l'uomo non è responsabile di essi: inutili quindi norme e decaloghi che vanno calpestati e dissacrati. Per il cristiano il male e il peccato dipendono dalla libera scelta dell'uomo e contemporaneamente la redenzione è libera accettazione del messaggio del Cristo che permette di ritornare in Dio. Per lo gnostico solo pochi eletti possono salvarsi e diventare Dio. L'uomo può divinizzarsi, essere come Dio secondo quanto suggeriva già l'antico serpente dell'Eden ai nostri sconsiderati progenitori: «Sarete simili a Dio».

La salvezza gnostica attende un ulteriore tempo, che Cacciari chiama il Tempo dell'Ultimo e che un qualunque acquariano chiamerebbe il tempo di Maïtreya, atteso messia della New Age. Cacciari va più a fondo e svela la natura di questo Ultimo, natura sconvolgente, sconosciuta a Cristo, a Paolo, alla Chiesa ma che lo gnostico solo può comprendere. Si tratta del Ni-ente: «Il *Non* della fede è Ni-ente [...]. Se alla parusia (manifestazione) non corrisponde l'Amen della fede, vi corrisponde il Ni-ente»[7]. Gesù, espressione dell'Età del Figlio non ha saputo andare oltre: è venuto ad annunciare la vita, non la non-vita

[5] *Ibid.*, p. 534.
[6] *Ibid.*, p. 577.
[7] *Ibid.*, p. 621.

liberatrice. Forzando le Scritture, Cacciari arriva a identificare il nuovo Messia con «il *Filius perditionis* che si manifesta come colui che libera Dio da ogni nascondimento, che ne colma l'abissalità, che ne dis-vela l'essenza [...]. Egli seduce con un discorso che appare estremamente prossimo al vero Annuncio e alla sua piena esplicazione. Egli predica la libertà dalla Legge come libertà assoluta»[8]. È ancora l'Anticristo di Nietzsche, l'*Anomos*, il Senza Legge che rivelerà l'essenza divina come il «pleroma gnostico dell'abbandono, come ni-ente»[9]. Si tratta di dottrine antiche legate alle sette degli Ofiti e degli Osceni che potrebbero sembrare confinate nei testi di storia delle religioni per specialisti se, semplificate e ridotte a banalità "comprensibili", non fossero sulla bocca di tutti gli acquariani. Certo tali affermazioni sono a-filologiche, non sfoggiano il greco e il latino, eppure si riferiscono all'abolizione di ogni legge, alla libertà assoluta. La New Age promuove uno stile di vita alternativo, che prevede la libertà sessuale, l'omosessualità praticata e l'attacco alle vecchie morali[10]. Vi è un esplicito ritorno «alle credenze gnostiche e alle antiche religioni orientali»[11]. È stato suggerito che il messia della New Age sia Lucifero, lo stesso Paracleto misterioso di cui parla Leon Bloy.

La contraddizione più vistosa dell'occultismo contemporaneo è la compresenza di teorie consolatorie, igieniste, positive e lo sfondo nichilista ineliminabile. In tal senso i satanisti, in tutto il loro fulgore kitsch, incarnano meglio degli altri la passione irresistibile per il male e l'annientamento. Al di sotto dei fiorellini e arcobaleni e amplessi panici boscherecci predicati dalla New Age il nichilismo filosofico, etico e religioso non potrebbe essere più radicale. Il «nulla beatissimo» del Budda può tornare a conquistare le coscienze. Tale ritorno evidenzia un altro elemento del nuovo esoterismo: l'autodenigrazione masochista dell'Occidente. In tutta la New Age domina l'idea che le culture non-occidentali siano più sane, più felici, più umane, più "magiche" del misero Occidente. Tale immaginazione ha una

[8] *Ibid.*, p. 622.
[9] *Ibid.*, p. 644.
[10] J. VERNETTE, *Il New Age*, Edizioni Paoline, Milano 1992, p. 231.
[11] *Ibid.*

capacità immensa di ignorare o stravolgere l'evidenza dei fatti[12]. La decadenza ha sempre avuto una componente masochista: nella cultura come nel sesso il masochista ha di fronte un conquistatore reale o immaginario la cui aggressione gli procura piacere e dal quale si lascia sottomettere. È uno degli aspetti della «femminilizzazione» della società avanzata tanto lodata da sociologi e da studiosi del genere. Una versione forte dell'autodenigrazione masochista è quella «terzomondista» che pone nell'Oriente misterioso ogni positività e ogni sapere superiore occulto. L'idea non è nuova: l'Egitto, l'India, la Cina, l'inaccessibile Tibet hanno dominato l'immaginario esoterico della modernità. Nietzsche vide nel buddhismo la religione vincente che affrontava «igienicamente» il problema della sofferenza umana, e già Leibniz scriveva a un saggio filosofo cinese per avere suggestioni alternative.

Il procedimento complesso che ha portato all'attuale diffusione della magia e dell'esoterismo è costituito da un lato dalla secolarizzazione e dal laicismo, dall'altro dal corteggiamento di gnosi alternative vagheggiate pesantemente dal pensiero laico, disincantato e progressista. Tale è l'humus su cui prospera il nuovo magismo, l'esoterismo accattone, l'occultismo da super-market dei nostri giorni che giornalisti e comunicatori di massa nobilitano e ripropongono nel vuoto culturale dominante.

«Sentinella, che ora della notte?» chiede angosciato il profeta Isaia e con lui Max Weber, il sociologo del pluralismo e del disincanto del mondo[13]. Fino a quando la notte dell'ignoranza terrà offuscate le menti umane? Occorre ancora attendere ma verrà per ognuno il messaggero di Dio «che annuncia la pace, che reca la buona notizia, che annuncia la salvezza» (*Isaia* 52,7).

[12] Una modalità diffusa di tale atteggiamento si ritrova nel trionfo delle medicine alternative indiane, cinesi, tibetane, sciamaniche, viste come panacee positive contrapposte alla nefasta medicina occidentale.

[13] M. WEBER, *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1980, p. 345. Cfr. anche il commento di P.L. BERGER, *Una gloria remota*, il Mulino, Bologna 1994, p. 203.

NOTE BIO-BIBLIOGRAFICHE DI AUTORI CITATI

Amendola, Giovanni

Uomo politico, nato a Salerno nel 1885. Docente di filosofia dal 1912, collaborò alle riviste letterarie e culturali del tempo dal «Leonardo» alla «Voce» di Papini e Prezzolini. Editorialista del «Resto del Carlino» e del «Corriere della Sera», fu intellettuale di spicco nella cultura liberale tra le due guerre. Ebbe molti interessi storico-filosofico-religiosi. Fu deputato, sottosegretario e ministro nel 1922. Avversario del fascismo, fu capo dell'opposizione costituzionale in Parlamento. Aggredito due volte, morì a Cannes nel 1926.

Bataille, George

Intellettuale, nato a Billom nel 1897, autore di opere difficilmente classificabili , tra letteratura e filosofia. Nel 1922 entrò a far parte del gruppo surrealista di André Breton, con cui ruppe i rapporti in modo clamoroso nel 1929. Si dichiarò marxista scrivendo un saggio, *La Summa Ateologica*, in contrapposizione alla *Summa Teologica* di san Tommaso d'Aquino. Nel 1937 fondò la rivista «L'Acefalo», in cui si occupò della nozione di sacro e di religiosità alternativa. Dette vita a un gruppo iniziatico chiamato Collége de Sociologie. Definito da Sartre «un nuovo mistico», mescolava la nevrosi necrofila e coprofila con studi sull'erotismo. Morì nel 1962 a Orleans.

Bloy, Léon

Scrittore francese, nato a Périgueux nel 1846, autore di romanzi e di scritti «profetici» animati da una vena apocalittica e drammatica. Tra il 1898 e il 1920 pubblicò *Le Journal*, riflessioni varie in otto volumi, in cui, spinto dal suo profetismo, sviluppò un'aspra polemica contro la società borghese. I suoi romanzi più noti sono *Il disperato* (1886); *La povera* (1897). Morì nel 1917.

Bonghi, Ruggero

Uomo politico e scrittore risorgimentale, nato a Napoli nel 1826. Attivo in Piemonte, strinse amicizia con Manzoni e Rosmini. Professore di greco all'Università di Torino scrisse molti saggi tra cui *Perché la letteratura italiana non è popolare in Italia* (1855); *Ritratti contemporanei* (1879).

Breton, André

Scrittore francese, nato a Tinchebray nel 1896, fondatore del surrealismo con Apollinaire e Aragon. Aderì al Partito comunista per poi distaccarsene nel 1935.
Nei due *Manifesti del Surrealismo* (1922 e 1929) propose una ricerca estetica delle zone oscure dell'essere, attraverso la magia, la follia, il sogno, l'alchimia, le sostanze allucinogene. Pubblicò numerosi romanzi e saggi: *Veleni solubili* (1924); *Arcano 17* (1945).

Calasso, Roberto

Intellettuale e scrittore, nato a Firenze nel 1941, dirige la casa editrice Adelphi.
Ha scritto *L'Impuro folle* (1974); *La rovina di Kasch* (1983); *Le nozze di Cadmo e Armonia* (1988); *Ka* (1997).

De Martino, Ernesto

Storico delle religioni ed etnologo (1908-1965); allievo di Benedetto Croce, studiò le forme magiche in Lucania e nella penisola salentina. Adottò la filosofia marxista per interpretare i ritardi delle culture tradizionali. Si dedicò a studi di parapsicologia.
Scrisse *Il mondo magico* (1948 e 1958); *Sud e magia* (1959) *La fine del mondo* (postumo, 1977).

Duchamp, Marcel

Pittore francese, nato nel 1887, aderì al movimento cubista e successivamente al dadaismo. Famoso per le sue provocazioni come i celebri baffi alla Gioconda, cessò ogni attività pittorica nel 1920.

Eliade, Mircea

Scrittore e storico delle religioni rumeno (1907-1986), analizzò le filosofie indiane, i miti di fondazione, i rituali e le mitologie primitive, lo sciamanismo. Pubblicò: *Realtà e mito* (1966); *Lo Yoga*, (1973); *Lo sciamanismo* (1974); *Immagini e simboli* (1981).

Evola, Julius

Intellettuale e saggista (1898-1974), elaborò la nozione di idealismo magico e praticò varie modalità esoteriche. Ebbe contatti con i maggiori intellettuali tra le due guerre. Scrisse numerosi volumi tra cui *Saggi sull'idealismo magico* (1925); *Imperialismo pagano* (1973).

France, Anatole

Scrittore e poeta francese (1844-1924), ebbe grande successo come prosatore satirico e romanziere. Premio Nobel nel 1921, scrisse *Il giardino di Epicuro* (1895); *Gli dei hanno sete* (1912); *La rivolta degli angeli* (1914).

Graf, Arturo

Poeta e letterato (1848-1913). Si occupò di miti, tradizioni e leggende che alimentarono la sua vena tardo-romantica. Scrisse poemetti: *Rime della selva* (1906); saggi: *Il diavolo* (1889); *Miti, leggende e superstizioni del Medioevo* (1893); romanzi: *Il Riscatto* (1901).

Lévi-Strauss, Claude

Antropologo culturale, nato a Bruxelles nel 1908, studiò la magia, la mitologia primitiva, i sistemi di parentela, le modalità della logica «selvaggia», dimostrando l'identità tra pensiero civilizzato e pensiero dei primitivi. Scrisse *Tristi tropici* (1955); *Il pensiero selvaggio* (1962); quattro volumi delle *Mitologie* (1964-1971); *La vasaia gelosa* (1987).

Malinowski, Bronislaw

Antropologo polacco naturalizzato britannico, (1884-1942); studiò le popolazioni dei mari del Sud (i trobiandesi). Polemizzò con l'universalità delle ipotesi psicoanalitiche, contestualizzando i fenomeni umani. Scrisse numerosi saggi tra cui *Magia, scienza, religione* (1925); *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi* (1927); *La magia dei coralli* (1935).

Mauss, Marcel

Etnologo francese (1872-1950), dotato di vasta cultura, fu professore di Storia delle religioni a Parigi. Analizzò lo scambio cerimoniale (*Saggio sul dono*, 1923); le forme magiche e religiose (*Teoria generale della magia*, 1950); le tecniche del corpo.

Rapisardi Mario

Letterato e poeta, nato a Catania nel 1844, autore di poemi a ispirazione filosofica e allegorica. Ebbe una polemica con Carducci a proposito del poema Lucifero. Seguace della vena di Vincenzo Monti, cantò il progresso, il socialismo, la fine delle superstizioni. Con stile a volte retorico. Scrisse il poema *Giustizia* (1883); il *Giobbe* (1884); l'*Atlantide* (1894). Morì a Catania nel 1912.

Savinio, Alberto

Pittore, scrittore e musicista (1891-1952), fratello di Giorgio De Chirico. Soggiornò a Parigi, fu in contatto con i maggiori intellettuali del Novecento. Scrisse *La casa ispirata* (1925); *Capitano Ulisse* (1934). In pittura elaborò originalmente i temi del surrealismo, della pittura metafisica, delle avanguardie.

Weil, Simone

Scrittrice e filosofa (1909-1943), militò nelle file dell'estrema sinistra fondendo il marxismo con slanci mistici e desideri di riscatto sociale. Insegnò filosofia e lavorò come operaia. Scrisse vari saggi di ispirazione religiosa, pubblicati postumi: *L'ombra e la grazia* (1947); *Oppressione e libertà* (1951).

INDICE DEI PRINCIPALI AUTORI CITATI

INDICE GENERALE